

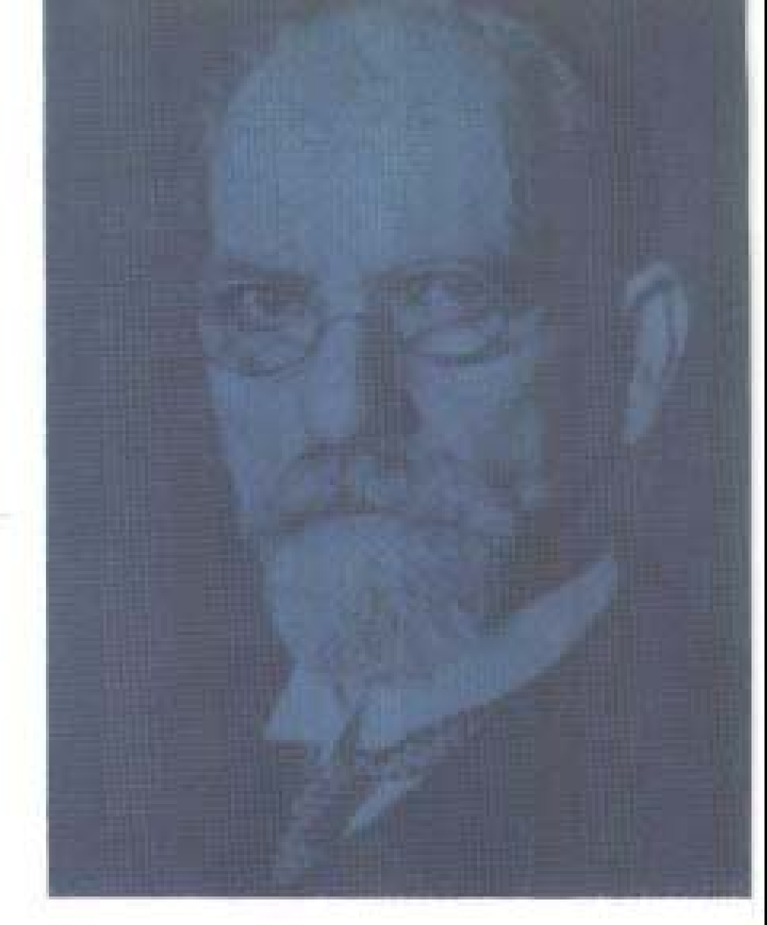
欧洲科学危机和超验现象学

Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie

[德] 埃德蒙德·胡塞尔 著
张庆熊 译

上海译文出版社

二十世纪西方哲学译丛



欧洲科学危机和超验现象学

Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie

[德] 埃德蒙德·胡塞尔 著
张庆熊 译

上海译文出版社

Edmund Husserl

DIE KRISIS DER EUROPÄISCHEN WISSENSCHAFTEN UND DIE TRANSZENDENTALE PHÄNOMENOLOGIE

FELIX MEINER VERLAG, HAMBURG, 1982

1982 Zweite, verbesserte Auflage

根据汉堡费利克斯·迈纳尔出版社1982年第二次修订版译出

欧洲科学危机和超验现象学

〔德〕埃德蒙德·胡塞尔 著

张庆熊 译

上海译文出版社出版、发行

上海延安中路955弄14号

全国新华书店经销

上海新华印刷厂印刷

开本 850×1156 1/32 印张 4.75 插页 3 字数 98,000字

1988年10月第1版 1988年10月第1次印刷

印数：1—7,500册

定价：2.25元

ISBN-7-5327-0157-3/B·20

译者的话

德国现象学家埃德蒙德·胡塞尔(1859—1938年)的《欧洲科学危机和超验现象学》是一本哲学名著。它之所以成为名著,原因不仅在于它的内容,而且还在于本书写作的时代背景,在于本书对当代盛行的实证主义和存在主义思潮的批判,在于本书对当今的哲学研究的深刻影响。在这一译者的话中,我试图介绍以下几个方面的问题,让读者对本书的意义有较为清楚的认识。

一、胡塞尔对欧洲危机的根源的深刻洞察

胡塞尔所处的时代,欧洲危机四伏。胡塞尔目睹和亲身经历这一系列危机。首先胡塞尔遭逢第一次世界大战的浩劫,在这次战争中胡塞尔痛失一个爱子。战后,德国承担大量赔款,德国的经济陷入严重困境,骇人听闻的通货膨胀一直延续到1924年。不久,美国首先爆发经济危机,危机很快波及德国,使德国刚刚有所恢复的经济重新崩溃。德国的经济危机又引发政治危机,纳粹势力嚣张起来,1933年希特勒上台。此时作为犹太人哲学家的胡塞尔,他的处境特别困难,他被禁止在德国参加学术活动和发表任何作品。

胡塞尔晚年的公开的哲学活动都是在国外进行的。1934

年 8 月 30 日，胡塞尔给在布拉格召开的国际哲学会议写了一封信，对"我们时代的哲学使命"作了阐述。这封信在这次会议上宣读。信中包含了很多类似本书第一部分中的观点和言词。1935 年 5 月 7 日，胡塞尔应维也纳文化团体的邀请，作了题为《在欧洲人的危机中的哲学》的学术报告。由于听众的普遍要求，5 月 10 日又重复一次。同年 11 月，他应布拉格人类知性研究哲学协会的邀请在布拉格德语大学和捷语大学各作两次题为《欧洲科学的危机和心理学》的学术报告。《欧洲科学危机和超验现象学》(以下简称《危机》)就是在构成这一系列性报告的思想的基础上形成的。1936年，胡塞尔在南斯拉夫贝尔格莱德发行的一本名为《哲学》(Philosophia)的杂志(年刊)的第一期上发表了《危机》的第一、第二部分。他原计划在该杂志上连载，但是 1937 年他因病未果。此后，他草就了该书的第三部分，由他的研究助手芬克 (Eugen Fink) 整理出打字稿，又由胡塞尔作了校订和修改。据芬克证实，该书的第三部分 (A) 已寄往《哲学》杂志的编辑，然而最终又被胡塞尔要了回来，但是胡塞尔对修改稿仍不满意，最后又向杂志编辑索回，准备进一步修改。但胡塞尔未及完成第三部分的修改工作就在 1938 年 4 月27日与世长辞了。必须指出，即使第三部分完成了，《危机》仍然不是完整的著作。芬克为《危机》拟定了第四、第五部分的大纲，并获得胡塞尔的同意。但是人们从未看到过胡塞尔的这两部分的草稿。

现在我所译出的只是在胡塞尔生前发表的《危机》的第一、第二部分。西德汉堡的费利克斯·迈纳尔出版社把这两部分作为《危机》的大学生丛书本发表，本书就是根据这个版本译出的。

看到危机的现象并不难，但认识并追溯它的根源则绝非易事。在30年代，在欧洲，谈论危机几乎是一种时尚，很多哲学家也以研究危机为自己的职责。胡塞尔象他的很多同时代人一样关心危机的问题，但比起他们来，他对危机的根源有着更加深刻的认识。《危机》一书就以这种深邃的洞察力见称于世。

首先，胡塞尔所看到的，不仅是很多个别的危机，而且还看到一个总的危机，即西方人性的危机。这些个别的危机尽管是在不同的领域内发生的，具有不同的特征，但是它们之间有着一种内在的联系。它们的联结点，或更确切些说，它们的基点，是"人的生活"。"人的生活"在这里不是就生理物理的意义上而言，而是指一种有目的的创造活动，一种在历史过程中的文化创造活动。人总是不断地为自己提出任务和寻求完成任务的方法和途径。人通过这种有目的的创造活动，不仅改造了周围世界，而且还改造人本身。由于人对他们在理论和实践活动中所遇到的各种各样问题的不理解或所犯的错误而发生的危机，也将通过人的理论和实践活动本身来解决。人的有目的的生活是一个基础，危机是在这个基础上产生出来的，也将在这个基础上被人认识和克服。人的有目的的生活的核心是人的意识生活，或"自我的意向的生活"。人所面对的对象是人所意识到的对象，人在对对象进行认识，作出价值判断的过程中与对象打交道。因此"主体性之谜是一切谜的谜中之谜"。一切个别的危机都应联系到这个主体性之谜来加以讨论。

胡塞尔不仅看到危机的现实表现，而且还看到危机深藏着的历史根源；他不仅对危机作同时性的结构分析，而且还

对它们作历时性的“目的论的历史的解释”。在胡塞尔看来，他那时代的危机决不是偶然的，它是长期存在于欧洲思想史上的斗争的必然结果。这一危机的根源可以追溯到文艺复兴时期。一方面，在文艺复兴时期，欧洲人性的自主性通过新的哲学观念的确立而形成；另一方面，在文艺复兴时期所产生的物理主义的客观主义又为欧洲人性的危机埋下祸根。在以后的发展中，这种物理主义的客观主义及其变种如实证主义、二元论、怀疑论，对欧洲文化产生越来越大的影响，而追求理性的、普遍的哲学的理念则日益暗淡下去。胡塞尔在《危机》中即试图寻求这种情况何以会发生的根源。

胡塞尔把危机比作一种疾病。一个人如果患了病，他就应该找医生治病。医生根据他的病情开出药方。现在欧洲正在患病，很多社会科学想充当这种治病的医生角色。但是它们看不到疾病的根源，因而总是开出错误的药方。胡塞尔问道：“为什么在这一领域内没有发展起一种科学的医学，一种拯救各民族和超民族的共同体的医学呢？欧洲的各民族正在患病，欧洲本身正如人们所说的处于危机中。在此我们并不缺乏类似于自然医疗的东西，各种浅薄的改革建议简直泛滥成灾。但是为什么这么多高度发展的人文科学没有象自然科学在它们的领域中一样履行自己应尽的义务呢？”①

胡塞尔回答道：这些人文科学长期以来受到错误的哲学观念的指导，实证主义、怀疑论、非理性主义阻挠欧洲人治疗他们的疾病（危机）。欧洲文明的命运归根到底取决于一场真正哲学与虚假哲学之间的斗争，一场坚持把理性地认识普遍的存有作为自己的任务的哲学和放弃这一任务的哲学（或毋

① 胡塞尔：《危机》，载《胡塞尔全集》第6卷，第315页。

宇说非哲学)之间的斗争。

综上所述，胡塞尔把欧洲危机的问题提到哲学的高度来认识，指出欧洲危机的根源在于实证主义、怀疑论、非理性主义等错误的哲学思潮排挤了欧洲传统的理性主义的精髓。

二、胡塞尔对实证主义的批判

对于胡塞尔的现象学，在哲学界存在这样的一种看法："胡塞尔的现象学是对科学的反动"。其理由大致如下：

1. 胡塞尔断定，科学陷入危机，科学没有可靠的基础，科学不能通过自己的努力克服困难。因此科学需要一种基础牢固的哲学，即超验现象学来加以指导，以便在方法论和基本的结构方面重组和改造科学。

2. 科学的对象是客观的事实和规律。从客观的事实出发是科学的基本原则。而胡塞尔则主张要以主观的、自明的观念为出发点。

3. 检验科学真理的唯一标准是科学实验，而在胡塞尔的现象学中是不考虑通过实验来检验真理这个问题的。

4. 科学要求研究者小心地排除一切作出价值判断的立场，不探问作为科研对象的人及其文化构造是不是理性的。科学的客观的真理只允许是对物理和精神世界的事实的确证。而胡塞尔的现象学主张把人的主体性的问题作为哲学研究的中心，把价值和意义的问题作为研究的重点。

5. 科学主张，有关存有和存有的秩序问题，有关精神和物质的关系问题，是一个不能由事实的控制来作出结论的问题。因此科学必须拒斥形而上学。而胡塞尔主张，形而上学，

即关于最根本的和最终的问题的科学，应享有科学皇后的荣誉，它的精神决定了一切其他的科学所提供的知识的最终意义。

在我看来，这五点理由中的第一点是对胡塞尔的思想的曲解。胡塞尔从来不主张用现象学来代替各门特殊的科学。胡塞尔是学自然科学出身的，他以有关变数计算的数学论文获得博士学位。对于数学，对于精确的自然科学，他一向十分赞仰。"作为严格科学的哲学"是他一生中从不改变的哲学主张，也是他为之终身奋斗的目标。胡塞尔虽然谈到过科学的基础还不牢固，但这是指科学的非常深层的认识论和本体论方面的基础。这实际上也就是说，一种与精确科学相适应的、具有牢固基础的哲学还没有建立起来。对于特殊的科学本身的理论构造和方法，胡塞尔从来不想用哲学来加以干涉。特殊的科学，在其发展的过程中，可能会遇到这样那样的困难。如在数学中发现"悖论"，经典物理学发生"僵化"，但是这些困难（有时科学家也把它们称作危机）都可以通过科学家自己的努力加以解决。胡塞尔反问道："但是这一场反对经典物理学观念的胜利的斗争，以及同样围绕着关于纯数学的确切的和真正的构造形式的还在继续的争论，难道就意味着以前的物理学和数学还不属于科学吗？"① 胡塞尔主张："物理学不管被牛顿，或被爱因斯坦，或被弗朗克，或被将来的任何其他人所代表，它过去一直是，今后将依然是精确的科学。尽管人们有理由认为，一个总的理论构造的绝对的最终的形式永远也不能被指望或被求得，但这并不妨碍它是精确科学。"②

① 胡塞尔：《危机》，费利克斯·迈纳尔出版社，第2页。

② 同上书，第2—3页。

胡塞尔认为，这一看法不仅适用于物理学和数学，而且也适用于包括人文科学在内的其他特殊科学。胡塞尔在《危机》一书中所探讨的危机不是科学本身的危机，而是哲学的危机。"所有这些学科的科学的严格性，它们的理论成就的明显性，它们持久的令人信服的成果，都是不庸置疑的。""无论如何，这一类科学的'科学性'与哲学的'非科学性'之间的对立是不可否认的。"① 因此，胡塞尔的现象学不是对科学的反动，不是企图用某一种哲学(现象学)来代替科学。不如说，胡塞尔赞叹科学的严格性和持续不断的进步，希望能建立一种真正具有科学的严格性的哲学。

胡塞尔持一种与实证主义相对立的科学观。胡塞尔批评实证主义的科学观是"一个残缺不全的概念"。② 以上所谈到的论点2至5表述了一种实证主义的科学观，但是这种观点不应跟科学本身等同起来。实证主义主张，科学无非是事实的科学，因此科学不应回答有关价值的问题，有关什么是理性什么不是理性的问题，因为它们超出了纯粹客观事实的范围，而涉及主体的问题。实证主义主张把一切有关主体的问题都排除在科学研究的大门之外。按照胡塞尔，科学应以全部存有者为自己的研究对象。科学研究的范围既包括客观领域中的东西，也包括主观领域中的东西。有关意义、价值和理性的问题是科学研究的重要对象。科学的任务不应局限于研究"纯粹的"客观事实。实证主义主张科学只应研究客观事实，是对科学的任务的限制。

胡塞尔认为，实证主义的科学观不仅是片面的，而且是错

① 胡塞尔：《危机》，第3页。

② 同上书，第8页。

误的。因为实证主义看不到主体与客体之间的统一关系，看不到客体的意义是由主体授予的，看不到客观的事实是依赖于由主体所建立的理论的。举例来说，这朵玫瑰花是红的，通常被认为是一个客观的事实。但是按照物理学的理论，玫瑰花本身不是红的，玫瑰花只是折射了一定波长的光，这种光作用于我们的眼球的特殊的组织，使我们感觉到它是红的。因此“这朵玫瑰花是红的”按照常识的观点来说是一个（客观的）事实，但按照物理学的理论来说就不是一个客观事实。① 而且值得注意的是，理论本身是通过人的理性建立起来的，归根到底是人的理性确定什么是事实，什么不是事实，是人的理性确定存有者的意义。胡塞尔说：“理性给予一切被认作为‘存有者’(Seiendes)的东西，即一切事物、价值和目的以最终的意义。这也就是说，理性刻划了自开始有哲学以来的‘真理’——‘自在的真理’——这个词与其相关的词‘存有者’——‘ὄντως ὄν’（‘真正的存有者’）之间的规范的关系。”② “当谈论‘客观性’的时候不考虑经验这种客观性、认识这种客观性、实际地具体地造就这种客观性的主观性，这是一种素朴的观点；研究自然或研究整个世界的科学家看不到他们所获得的一切作为客观真理的真理和作为他们的公式之底基的客观世界本身（日常的经验的世界和高层次的知识的概念世界）是在他们本身中发展起来的他们自己的生活构造(Lebensgebilde)，这也是一种素朴的观点。一旦我们注视到了这种生活，这种素朴的观点自然就不再可能站住脚了”。③

---

① 这个例子本身不是胡塞尔的，但我觉得它有助于说明胡塞尔的思想。

② 胡塞尔：《危机》，第12页。

③ 同上书，第107页。

因此，在胡塞尔看来，与其把科学定义为“事实的研究”，不如把科学定义为“理性的启示”。

胡塞尔认为，科学是一个历史的概念，它不等同于现代物理学和以现代物理学为蓝本的科学。自古希腊时代起科学就产生出来，尽管那时的科学还很不发达，但那时的科学观却是全面的。它以用理性的方式研究普遍的存有作为自己的任务。胡塞尔认为文艺复兴时期和十八世纪的科学观也是全面的。但是自十九世纪以来，情况却发生了变化，实证主义的科学观盛行起来。其原因是，在近代，实证科学不断取得成功，而形而上学一再遭到失败。人们于是产生一种看法，唯一真正的科学是实证科学。实证主义失去了对普遍哲学的观念——一个关于一般的存有者的整体本身就是一个理性的统一体，并且这个理性的统一体能够被一种相应的普遍的科学彻底把握的观念——的信仰。实证主义限制了科学的任务。胡塞尔认为，一个以理性的方式认识全部存有的普遍的科学的观念并不因为形而上学迄今没有获得成功而表明是错误的。问题在于，迄今为止还没有找到一种可靠的方法，一旦找到了这种方法，形而上学就会成为一种严格的科学。

按照胡塞尔的观点，实证主义的泛滥产生了严重的后果。

首先，实证主义拒斥形而上学必然导致拒斥事实科学本身。实证主义一方面肯定事实科学的有效性，另一方面却否定形而上学。但是实证主义者没有想到过，事实科学的可能性是跟形而上学的可能性相联系的，因为事实科学在不可分割的哲学的统一体中有关系意义，理性和事实是不能分割的，归根到底是理性确认什么是事实。

其次，抛弃作为普遍的科学的哲学的观念将导致丧失科

学研究的最内在的动力。因为动力来源于确立目标，没有理想的人是死气沉沉的人。欧洲人自古希腊起就以普遍的存有作为自己的哲学研究和科学研究的根本目标，欧洲哲学的和科学的进步都是在追逐这一目标的过程中发展起来的，现在由于实证主义思潮的影响，欧洲人已部分抛弃了这一观念，欧洲科研进步的动力也就部分地消失了。

最后，抛弃理性的、普遍的哲学的理念必然导致欧洲的人性危机。欧洲的人性是以为这一理想目标而斗争为标志的，欧洲人失去了这一目标，只能意味着欧洲人失去了他们的真正的存有。"因此，哲学的危机意味着作为哲学的总体的分支的一切新时代的科学的危机，它是一种开始时隐藏着，然后日渐显露出来的欧洲的人性本身的危机，这表现在欧洲人的文化生活的总体意义上，表现在他们的总体的'存在'上。"①

三、胡塞尔对存在主义的批判

胡塞尔在《危机》一书中没有直接提到存在主义这个名称，但是《危机》中包含着对存在主义的间接批判，甚至《危机》可以被看作是胡塞尔对海德格尔的《存在与时间》的回答。认识这一点对于理解《危机》的主导思想是十分重要的。

在胡塞尔的遗稿中，发现了胡塞尔为在《哲学》杂志上连载《危机》的第三部分(A)而写的前言。在这个前言中胡塞尔谈到，人们习惯于按照舍勒(Max Scheler)和海德格尔的解释和评论来理解他的现象学。但这易造成一种可怕的先入之见。

---

① 胡塞尔：《危机》，第12页。

写作《危机》一书的目的之一是清除这种误解，使读者能更好地理解他的超验现象学的真谛①。胡塞尔在《危机》中用"反理性主义"、"怀疑论"、"经验的人类学的类型"这些词来暗指存在主义。《危机》对存在主义的批判比起对实证主义的批判更为重要。然而，《危机》给人们的初步印象是，胡塞尔冲破了经典现象学讨论纯粹意识问题的局限，第一次讨论人的存在、人的危机，进入到存在主义所关心的课题中去。这似乎意味着胡塞尔的现象学跟存在主义的接近。但是，如果我们深入分析胡塞尔的立场和论点，我们就会发现这不是对存在主义的接近，而是对存在主义的清算。

胡塞尔认为实证主义导致欧洲的人性危机，而存在主义则从另一方面加深这种危机。这主要表现在存在主义背弃理性主义。胡塞尔批判实证主义的科学观是残缺不全的科学观。实证主义认为理性的方法只适用于自然界，实证主义在原则上排斥了一个在我们的时代的人面对命运攸关的根本变革所必须立即作出回答的问题：探讨整个人生有无意义。但是实证主义仍然是一种理性主义，不过是一种狭隘的理性主义，即一种局限于自然科学的研究方面的理性主义。存在主义确实关心人生的意义问题，但是它却用一种非理性主义的方法来研究人生的意义。存在主义反对实证主义，是用一种非理性主义来反对一种理性主义。而胡塞尔的现象学反对实证主义，是用一种完全的理性主义来反对残缺不全的理性主义。

海德格尔的存在哲学探讨人的恐惧、忧虑、死亡等问题，企图通过分析这些问题来阐明人生存在的意义，从而为了解

---

① 参见胡塞尔：《危机》，载《胡塞尔全集》第6卷，第439页起。

存有本身的意义找到一条途径，胡塞尔认为，有关人的情感问题，纵然可以作为哲学讨论的对象，但不是哲学的根本任务。哲学的根本任务是理性地认识包括人生和自然在内的整个世界。理性地、普遍地认识整个世界，是从古希腊哲学诞生之日起哲学就为自己提出的根本任务。只要哲学存在一天，这个根本任务就应延续一天。实证主义只丢掉了这个任务的一半，而存在主义鉴于它完全拒绝理性的方法而整个地丢掉了这个任务。

海德格尔认为，哲学既不是科学，也不是关于世界观的学说，哲学不可以比之其他任何东西，哲学就是哲学。①他认为传统的欧洲哲学自亚里士多德起就把注意力指向存在中的物，而不是存在本身。研究存在中的物是传统哲学的根本特点。真正的哲学的根本的任务应是揭示"本体论上本原的东西"（"das ontologisch Ursprüngliche"）、"根本的东西"（das Eigentliche），即存在本身。传统的哲学和近代科学不仅不揭示这种本源的、本真的东西，反而起到掩盖存有的作用。海德格尔认为，科学根本不思想，科学不了解，何谓性质、历史以及语言。只有反省的沉思才会了解何谓性质等等。《现象学运动》一书的作者斯皮格尔伯格（Herbert Spiegelberg）评论道："海德格尔日益加强的反科学的口吻，显然也影响现象学一类的哲学事业，现象学是有志于成为科学的，或者至少希望与科学合作。"②

胡塞尔早已觉察到海德格尔的存在哲学的反科学性质。

① 参见马丁·海德格尔·《形而上学的基本概念》，载《海德格尔全集》第29—30卷，第1页起。

② 斯皮格尔伯格：《现象学运动》，1982年英文版，第376—377页。

他在《危机》中特别强调哲学是理性的、普遍的科学。作为理性的、普遍的科学的哲学，在古希腊表现为伟大的哲学家已经认识到形而上学是关于最高的和最终的问题的科学，表现为哲学作为可靠的知识（Episteme）与流行的意见(doxa）的斗争。在文艺复兴时期表现为，那时的哲学家相信，他们已经发现了一种真正的、普遍的方法，通过这种方法，一种在形而上学中到达顶点的系统的哲学能够被构造出来，而真正建立哲学的千年王国。在十八世纪表现为令人钦佩的启蒙哲学。在十八世纪以后，作为普遍的科学的哲学的观念虽然一度遭受曲折，但在康德的超验主观主义中，特别是在胡塞尔本人的超验现象学中，人们可以看到重振这种科学的哲学观念的新曙光。胡塞尔认为，普遍地、理性地认识世界，是哲学永远不可丢弃的任务。胡塞尔为自己提出的任务是，哲学如何才能在近代科学的条件下成为可能，即建立一种与近代精确科学相称的作为严格的科学的哲学。胡塞尔的这种尊重科学的态度与海德格尔的反科学态度是截然相反的。

海德格尔认为，既然传统的形而上学和科学只能起到掩盖存有的作用，那么如要获得真正的自我理解和对存有的领悟，必须经过一番拆构(Destruktion)的过程，即排除障碍，使存有的真理自己显示自己。海德格尔认为，为要领悟存有，没有平坦的大道可走，所有通向存有的道路，都是迂回曲折的探索性的小路，实际上根本就没有确定的道路。为了领悟存有，需要顿悟，需要诗一般的想象。科学不思想，诗才是真正的思想。

对于海德格尔的这种拆构和排斥理性思维的态度，胡塞尔十分反感。胡塞尔终生的努力是发现一种完善的方法，建

立一个理性的、统一的知识体系。胡塞尔所建立的现象学的方法，包括本质直觉的方法，超验还原的方法，都是为了用理性的思维方法认识世界的本源、结构。胡塞尔在《危机》中阐述了两条对照于“笛卡儿道路”来更新、更好地通向现象学的超验哲学的道路：“经由生活世界的道路”和“经由心理学的道路”。阐明这两条新的途径构成《危机》第三部分的重点。对于胡塞尔来说，理性不能认识存有的论点是决不能接受的，因为在他看来，理性和存有是同一的，是理性给予存有以意义。

对于什么是真正的存有，胡塞尔也有与海德格尔不同的看法。海德格尔把存有描写得很神秘。他认为存有的唯一的具有决定性的和故意简化的答案，乃是存有本身。对存有的多半其他说明，都只能是消极性的解释。胡塞尔对存有的说明则很简明。他说：“凡真正的存有都是理想的目标、认识的使命、理性的使命，它们是跟那种在广泛流行的意见中的、不加提问的、‘轻易信以为真的’、想当然的存有相对立的。基本上，每一个人都认识到这种关系到真正的人性的差别，正如在日常生活中人们对作为目标，作为使命的真理并不陌生一样，尽管这只是在个别的和相对的意义上而言的。”① 胡塞尔认为，欧洲人的存在和存在的意义体现为把追求关于一切存有者的普遍的知识这一热情奔放的观念当作自己的任务。因此为了了解欧洲人性的本质和存在的意义，必须回顾哲学史。哲学史是“揭示普遍的、人‘生而固有的’理性的历史运动”②。揭示出欧洲哲学史的基本特征、它的观念、它的任务、它的发展方向，也就可以了解欧洲人的基本特征、他们的观念、他们的

① 胡塞尔：《危机》，第13页。

② 同上书，第15页。

根本任务和他们的发展方向。在胡塞尔那里，哲学、科学、理性、人性、存在是互相统一的，哲学是普遍的科学，理性是人的真正的本性，人性是在追求一个普遍的科学的观念中形成和发展起来的，而真正的存有是追求普遍的科学的一个观念的目标。胡塞尔的这一观点与海德格尔的把哲学、科学、理性、人性以及存在互相对立起来的观点形成鲜明的对照。

胡塞尔的对生活世界的分析(Analyse der Lebenswelt)与海德格尔的对人生存在的分析(Analyse des Daseins)，从本质上看也是十分不同的。从表面上看，这二者有很多相似之处，都是对人的生活、人的主体活动、人的存在的分析。但是深入的观察会使我们发现，这二者是大相径庭的，这反映在他们对科学和理性的态度的差别上。海德格尔认为，人生存在的基本结构是忧虑。人是一个在世界中生存的、处于忧虑中的生物。人担心地与他的周围世界，与他的邻人打交道。人往往面临死的时候才想起他的存在的可能性。科学在海德格尔的人生存在的分析中是没有地位的，甚至是有害的。科学被海德格尔看成只是研究物的性能和实用价值的工艺学，因此科学使人只看到存在中的物，看不到存在本身。在胡塞尔对生活世界的分析中，我们可以发现，生活世界与科学密切相关。科学是在前科学的生活世界中发展起来的。科学本身属于欧洲人的生活世界中的一种特殊成就，科学作为一种理论的实践本身是一种生活世界的表现。生活世界是科学及其世界观的根基，因为科学的动机是在生活世界的基础上产生的，科学的理论归根到底起源于最初在生活世界中所获得的质朴的和直接的观察。现代科学在其发展的过程中产生出一种忽视科学本身的意义，忽视人的存在的意义的物理主义的客观

主义。通过对生活世界的分析，可以发现意义是由主体在生活世界的实践中被授予的，从而克服物理主义的客观主义而达到超验的主观主义。

胡塞尔对海德格尔的存在哲学的另一项评议是“经验的人类学”。在《危机》中我们能读到一段涉及中国文明的话语：“只有这样才能决定，是否欧洲人真正在自身中肩负着绝对观念，是否欧洲文明也不过是象中国或印度一样的经验的人类学的文明类型；以及只有这样才能决定，是否一切其他文明的欧洲化不是一种历史的荒唐胡闹，而具有绝对的世界意义。”这段话的含义是多重的，其中也包括对海德格尔的存在哲学的性质及其后果的评价。在胡塞尔看来，海德格尔对人生存在的分析与舍勒对人所作的人类学的分析没有什么差别，海德格尔的存在哲学与舍勒的哲学人类学如出一辙，他们都是对他的超验现象学的叛逆。胡塞尔指责海德格尔的存在哲学是经验的，可能主要是指海德格尔没有能理解胡塞尔的超验还原。《危机》一书的第三部分是对“超验还原”作新的说明和探索，其目的也是为了使人能更容易理解他的“超验还原”。然而，指责海德格尔的存在哲学是经验的，实际上是不正确的，因为海德格尔哲学中的“存有”（“Sein”）是超验的，它超越个人和人类群体的经验。海德格尔对人生存在的分析，也只是企图从中找到一条领悟存有的意义的可能的“林中小径”。

当然，在《危机》中，胡塞尔对海德格尔的存在哲学的间接批判主要集中在批判这种哲学的反理性主义方面。以下一段话具有总结性意义：

“我们现在可以确定，十八世纪的理性主义，以及它的寻求获得欧洲人所需要的根基的方式，是素朴的。但是承认这

种理性是素朴的，甚至是荒谬的（如果我们坚持前后一贯的思想）是否必然牺牲理性主义的真正的意义呢？怎样才能严肃地说明那种素朴，那种荒谬呢？以及怎样才能严肃地说明被加以大吹大擂的、我们曾寄予期望的反理性主义的理性呢？当我们去倾听它的时候，难道它不也试图以理性的思考和推理来说服我们吗？它的非理性难道归根到底不又是一种目光狭窄的、比以往任何老的理性主义更糟糕的坏的理性主义吗？难道它不是一种'懒惰的理性'的理性吗？这种理性回避了那场说明最终的素材，并说明从这些素材出发最终地、正确地预先规定理性的目标和道路的斗争。"①

四、《危机》对当代哲学的影响

当胡塞尔在南斯拉夫的一家哲学杂志上发表《危机》（I、II）的时候，几乎没有引起任何哲学家的注意，实际上绝大多数西欧哲学家连看也没有看到过这本哲学杂志。直到第二次世界大战以后，《危机》才引起人们的重视。首先存在主义的现象学家梅洛・庞蒂对《危机》作了广泛的研究。"生活世界"的问题和"目的论的历史的解释方法"的问题是他最感兴趣的。他发现《危机》中有很多新的东西，《危机》表明胡塞尔抛弃了他自己的很多以往的有关现象学的重要观点。胡塞尔对生活世界的论述似乎是胡塞尔通向存在主义的一个桥梁。胡塞尔在《危机》遗稿中的一句话"作为严格科学的哲学——这场梦已经做完了"被认为是胡塞尔宣布与他自己以前的本质

① 胡塞尔：《危机》，第16页。

哲学的决裂。梅洛·庞蒂对《危机》的这种解释流传很广。随着包括《危机》全部遗稿的《胡塞尔全集》第6卷的出版，人们对《危机》的看法就比较全面了。梅洛·庞蒂的论断看来是站不住脚的。正如以上所说的，胡塞尔对生活世界的分析不是与存在主义的接近，而在某种意义上是对存在主义的批判。胡塞尔的那句"梦已经做完了"的话，从上下文来说，不是针对胡塞尔自己的哲学而言，而是说他那个时代的人认为作为严格的科学的哲学的梦已经做完了。

由于《危机》是一本不完全的著作，《危机》中提出的一些论点确实有与他以前的论点不一致的地方。例如：既然科学是在生活世界的基础上产生出来的，那么生活世界是科学的先决条件，这与他以前主张的不带有任何先决条件的作为严格的科学的哲学又怎么能统一起来呢？又如：《危机》中强调的"目的论的历史的解释方法"又怎么能跟他以前所提倡的"本质直觉"的方法统一起来呢？在《危机》中我们看不出胡塞尔有否定他以前的哲学的迹象。但是这是否表明胡塞尔自己并没有觉察到它们之间的不统一呢？在胡塞尔的现象学框架内能不能使它们真正统一起来呢？如果不能的话，就需要抛弃胡塞尔的超验主观唯心主义的现象学，另辟新径。存在主义是一条出路，实在论的现象学是一条出路，自然主义的现象学是一条出路。当然还有其他很多出路。但是要真正解决好历史、生活世界与科学的关系问题，唯一有希望的出路是历史唯物主义。也许正是因为这一点，现象学与马克思主义的关系成为当前西方学者热心讨论的课题。

胡塞尔的现象学的意义，不论过去还是现在，实际上主要不在于它的内容(答案)，而在于它所提出的问题和引起的问

题。当胡塞尔在1913年发表《纯粹现象学和现象学的哲学的观念》，形成了他的超验主观主义的现象学的时候，他的同行和学生中就没有什么人支持他的观点。往后，他几乎单枪匹马地从事他的超验现象学的研究。他的学生海德格尔把胡塞尔的现象学发展为"存在哲学"，而舍勒把胡塞尔的现象学发展成为"哲学人类学"。随着"存在哲学"和"哲学人类学"的传播，有些学者就想探索它们的渊源，于是就研究胡塞尔的现象学。在那种情况下就有人对胡塞尔的《危机》作存在主义的或哲学人类学的解释。随着人们逐渐意识到存在主义和哲学人类学的不良的社会后果，有人就重视起胡塞尔在《危机》中对存在主义和哲学人类学的批判。当然这并不是说，西方学者对《危机》采取实用主义的态度，他们大多是严肃认真地做学问的人。但是不能否认，造成对《危机》研究的这种变化，确实跟社会的需求有关。

《危机》引起人们重视的另一个原因是，胡塞尔对西方文明所持的态度。简单地说，胡塞尔认为理性主义的科学精神是西方文明的根本特征。现在世界各民族的欧洲化实际上就是向理性主义的科学精神的靠拢。西方人如果抛弃了这种理性主义的科学精神，就意味着西方人中断了自己的光荣传统，就意味着西方的没落。胡塞尔的这一观点是否正确呢？究竟什么是西方文明的根本特征呢？这些问题留待读者去思考。

在翻译《危机》的过程中，我得到瑞士著名现象学家 Iso Kern（中文名：耿宁）先生、G. Küng（G·金）教授和他的助教 Gregor Häfliger（格雷戈尔·黑夫利格）先生的大力支持和帮助。在此我想特别提一下 Häfliger 先生对我的帮助。在

很长的一段时间内，我几乎每星期与他见面一次，向他提出我在翻译中所遇到的疑难之处，他总是耐心地、令人信服地作出解答。

译者限于水平，翻译中错误和不妥之处一定很多，敬请读者批评指正。

张 庆 熊

1987 年 5 月于瑞士弗莱堡

欧洲科学危机和超验现象学

——现象学哲学导论

埃德蒙德·胡塞尔著

前　　言

在本期《哲学》杂志上以下面这篇文章为开端的，以后还要连载续完的著作，是我借助于对处在紧要关头的科学形势和哲学形势的根源作目的论的-历史的思考，论证转向超验现象学哲学的不可避免的必然性尝试。因而这本身也构成超验现象学的一个导论。

1935年11月，我应“布拉格人类知性研究哲学协会”的邀请，在布拉格德语和捷语大学各作一半系列性讲演，本书就是在构成这系列性讲演的基本内容的思想基础上加工整理而成的。

目　录

第 一 部 分

作为欧洲人根本的生活危机之表现的科学危机

1. 鉴于科学不断成功，科学危机真实存在吗？

我很清楚，在这向科学奉献的地方，连我这个系列讲演的标题“欧洲科学的危机和心理学”[①]也会遭到反对。我们真的有理由谈论科学的危机吗？近来经常听到的这一类话不是一种夸张吗？科学危机的含义不外乎是，它的真正科学的特征，它提出的任务和为之建立的方法论，竟成了问题。这对于哲学来说也许适合，哲学在我们时代有屈从于怀疑论、非理性主义和神秘主义的危险。这或许也适用于心理学，因为心理学还在作出哲学的主张，还不准备完全成为一种实证科学。但是我们如何能率直地和完全严肃地谈论普遍的科学危机呢？这也就是说谈论包括纯数学和精确的自然科学在内的实证科学的危机。对它们，我们从来都赞叹为严格的和最富有成果的科学性的楷模。的确，它们在系统的理论构造和方法论的总的风格方面已被证明为可变的。直到最近它们才在这方面克服了一种构成威胁的僵化，这种僵化是在经典物理学的标题下出现的，即误以为它的风格经过一世纪来的确证，已成为经典，尽善尽美。但是，这一场反对经典物理学的观念的胜利的斗争，以及同样围绕着关于纯数学的确切的和真正的构造

① 这是布拉格系列讲演的原标题。

形式还在继续的争论，难道就意味着以前的物理学和数学还不属于科学吗？或者，当它们带有某些模糊不清之处或盲点时，它们就不属于一种可置信的学说吗？它们对于我们这些已经克服了这类盲点的人来说难道不也是强有说服力的吗？当我们回顾以往的时候，可以看到所有这一切伟大的和永远有效的发现，以及大量前代人引以自豪的技术发明，都是在这种经典理论的态度下取得的。对于这一点我们有什么不可理解的呢？物理学不管被牛顿，或爱因斯坦，或普朗克，或将来的任何其他人所代表，它过去一直是、今后将依然是精确的科学。尽管人们有理由认为，一个总的理论构造的绝对的最终形式永远也不能被指望或被求得，但这并不妨碍它是精确科学。

显然，这也同样适用于另一大类科学，即具体的精神科学。我们习惯上也把它们归入实证科学，尽管相对于自然科学的精确性来说，这依然是有争议的。同样的问题也发生在生物物理的（“具体的”自然科学的）学说与具有数学精确性的自然科学学说的关系上。所有这些学说的科学的严格性，它们的理论成就的明显性，它们持久的令人信服的成果，都是毋庸置疑的。只是对于心理学我们不怎么有把握，尽管它自称是一种抽象的、对一切具体的精神科学进行最终说明的基础性科学。但是，如果我们把这种在方法和成就方面的明显差距视为一种自然的后进的发展，我们一般也可以把心理学归入以上这一类中去。无论如何，这一类科学的“科学性”与哲学的“非科学性”之间的对立是不可否认的。因此我们必须承认，那些确信他们的方法的科学家有理由在开始时从心底里抗议这个系列讲演的标题。

2. 科学观念被实证地简化为纯粹事实的科学。科学的“危机”表现为科学丧失生活意义

然而，也许我们从另一个角度看，即从我们普遍感到悲哀的文化危机以及科学在那里所起的作用出发，我们就会想到完全有必要对一切科学的科学性作严肃认真的和十分必要的批判，而同时注意不牺牲它们第一性的、在方法论成就的正当范围内无懈可击的科学性意义。

事实上，以上指出的整个观察角度的变化，正是我们所要采取的。在这样做的时候，我们不久就会意识到，这个不只是在我们时代，而是几百年来一直困扰心理学的问题（一种它所特有的“危机”），不仅对于现代科学中甚至数学科学中的不解之谜的出现，而且对于与此相关联的一类以前还不知道的世界之谜的出现，都有着中心意义。它们都可以追溯到主观性之谜，因而跟心理学的课题和方法有着不可分割的关系。在此我预先提示一下这一系列讲演的更为深层的意义。

十九世纪与二十世纪之交，对科学的总估价出现了转变，我们就以此为出发点。这里涉及的不是各门科学的科学性，而是各门科学或一般的科学对于人生已经意味着什么，并能意味着什么。在十九世纪后半叶，现代人让自己的整个世界观受实证科学支配，并迷惑于实证科学所造就的“繁荣”。这种独特现象意味着，现代人漫不经心地抹去了那些对于真正的人来说至关重要的问题。只见事实的科学造成了只见事实的

人。公众的价值判断的转变，特别是在战后①，已是不可避免的了。我们知道，这种转变在年轻一代中简直发展成为一种敌对情绪。我们常听到有人说在人生的根本问题上，实证科学对我们什么也没有说。实证科学正是在原则上排斥了一个在我们的不幸的时代中，人面对命运攸关的根本变革所必须立即作出回答的问题：探问整个人生有无意义。这些对于整个人类来说是普遍和必然的问题难道不需要从理性的观点出发加以全面思考和回答吗？这些问题归根到底涉及人在与人和非人的周围世界的相处中能否自由地自我决定的问题，涉及人能否自由地在他的众多的可能性中理性地塑造自己和他的周围世界的问题。科学对于什么是理性，什么不是理性，对于我们作为自由的主体的人，能够说些什么呢？单纯的关于物体的科学对此显然是无话可说的，它们完全舍弃主观方面的问题。另一方面，让我们来看看精神科学。各种精神科学的特殊的和一般的学说尽管在人的精神存在(geistiges Dasein)中，即在人的历史性领域内研究人。人们说，它们严格的科学性要求研究者必须小心排除一切作出价值判断的立场，排除一切对作为研究对象的人及其文化构造是理性还是非理性的探问。科学的、客观的真理只是确证：物理和精神世界到底是怎样的。如果科学只承认以这一方式客观地可确证的东西为真的，如果历史只教给我们精神世界的一切形态，人所依赖的一切生活条件、理想和规范，就象瞬间的波浪自涌自息，以及如果历史只教给我们，理性一再成为胡闹，欣慰一再变成烦恼②，

① 指第一次世界大战以后。——译者

② “理性一再成为胡闹，欣慰一再变成烦恼”，是胡塞尔引自歌德的诗句。见歌德：《浮士德》第一部分，第1976行。——译者

它过去是如此，并将永远如此的话，那么世界以及在其中的人的存在在真理上还能有什么意义呢？我们对此能平心静气吗？我们能在一个其历史无非为虚幻的繁荣和苦涩的失望的不尽锁链的世界中生活吗？

3. 文艺复兴时期欧洲人以哲学观念的新设想建立的自主

科学要求具有严格地建立起来的真理，但是这种真理并非总是在那种客观性的意义上被理解的。那种客观性在方法论方面支配了我们的实证科学，并且它的影响远远超出科学本身的范围，成为支持和广泛传播一种哲学的和世界观的实证主义基础。特殊的人的问题在过去也并不始终被排除在科学领域之外，它们跟一切科学的内在关系，其中包括跟不以人为研究对象的科学（比如自然科学）的内在关系，在过去也并不总是不加以考虑的。如果这一切没有发生，科学就会在始于文艺复兴的欧洲人性的完全新的成形中具有意义，——而且，正如我们所知，具有主导意义。为什么科学失去了这种领导地位，为什么会发生这种本质的变化，即发生实证主义对科学思想的限制，从它的深层动机方面去理解这个问题，对于本系列讲演的目的来说具有重要意义。

众所周知，欧洲人在文艺复兴时期在自己身上发生一场革命性变化。他们起来反对延续到那时的中世纪的人生存在方式（Daseinsweise），并否认其价值，他们力图在自由中全新地塑造自己。他们所赞赏的楷模是古希腊罗马人。他们力图

仿效那种人生存在的形式。

对于古希腊罗马人来说，什么是根本性的呢？通过比较分析可以肯定，它无非是"哲学的"人生存在形式：根据纯粹的理性，即根据哲学，自由地塑造他们自己，塑造他们的整个生活，塑造他们的法律。理论哲学居于第一位。对世界的明智观察应摆脱各种神话的和整个传统的束缚，应绝对毫无先入之见地去认识普遍的世界和人，并最终在世界本身之中认识它的内在理性和神学，以及它的绝对原则：上帝。哲学作为一种理论不依从于一切研究者，它独立于任何一个受过哲学教育的人。实践的自主性紧跟着这种理论的自主性。按照文艺复兴的主导思想，古人是自己明智地在自由理性中塑造自己的人。对于更新了的柏拉图主义来说，这意味着，不仅在人的伦理方面，而且整个人的周围世界、人的政治的和社会的存在，都需要从自由的理性出发，从一种普遍的哲学观点出发加以重新塑造。

按照这种古代模式（它最初只被个别人和少数学术团体所接受），一种理论的哲学应该这样来发展，它不是盲目地接受传统，而是通过自己的独立研究和批判重新产生出来。

在此必须强调，从古代传下来的哲学观念，并不是现今流行的只讲述这些学说中的一派的那些教科书中的观念：古代的哲学观念虽然在其被接替之初就有本质的变化，但是它在近代最初几个世纪中仍然在形式上保留了作为一种包罗万象的科学的意义，即作为关于全部存有者的科学的意义。复数意义上的科学，即一切打算被建立和已经被建立的科学，都是依赖于统一的哲学的一个分支。在始于笛卡儿的、勇敢地甚至过于激昂地提高普遍性的意义的过程中，新哲学所追求的

无非是，在一种统一的理论体系中，用一种严格的科学方式，即用一种进行逐一证明的清楚明白的方法，在一个无限的但具有合理秩序的研究过程中，包容一切有意义的问题。人们世世代代无穷尽地扩建最终在理论上联结一切真理的大厦，这样它可望解决一切可以设想到的问题——事实问题和理性问题，暂时的问题和永恒的问题。

因此，从历史上看，我们时代的实证主义的科学概念是一个残缺不全的概念。实证主义丢掉了一切人们在时宽时狭的形而上学概念中所考虑的问题，其中包括一切被不清楚地称之为"最高的和最终的问题"。我们通过仔细观察可以发现，这些问题以及一切被排除在外的问题，有着一个不可分割的统一性。这种统一性在于它们（不管是鲜明地还是含蓄地）都包含理性，——在它们的一切特殊的形式上的理性。显然，理性是认识论（指真正的认识论，即理性的认识论）的主题，是关于真正的价值（指作为理性的价值的真正的价值）学说的主题，是关于伦理行为（指真正的善的行为，即从实践理性出发的行为）的学说的主题；在这里，理性是"绝对的"、"永恒的"、"超时间的"、"无条件的"有效的理念和理想的称号。如果人成了一个"形而上学的"或特殊的哲学问题，那么人在这个问题中是作为一个理性的生物；如果人的历史成了一个"形而上学的"或特殊哲学的问题，那么它所涉及的就必定是历史中的意义和理性。神的问题显然包含绝对理性的问题，它在此作为在世界中的一切理性——世界的意义的目的论的起源。显然，关于不朽的问题正如关于自由的问题一样，属于理性的问题。所有这些形而上学的问题，说得宽泛一点，所有一切通常所认为的特有的哲学问题，都超越纯粹事实的世界。它们超越它，正

是因为它们探讨理性的观念问题。它们认为自己比事实问题高贵，事实问题在问题的等级序列中处于它们之下。可以说，实证主义在扼杀哲学。早在古希腊罗马时代，哲学观念就统一在一切存有的不可分离的统一性中。在它之中，已经包含着一个意义重大的有关存有秩序的问题，说到底，一个有关存有的问题。因而，形而上学，即关于最高的和最终的问题的科学，应享有科学皇后的荣誉，它的精神决定了一切其他的科学所提供的知识的最终意义。文艺复兴时期的重新活跃起来的哲学也接受这一观点；它甚至相信，它已经发现了一种真正的、普遍的方法，通过运用这种方法，一种在形而上学中达到顶点的系统的哲学能够被构造出来，从而真正建成哲学的千年王国。

从这里，我们理解到推动一切科学事业的，甚至处于低等级的关于纯粹事实科学事业的那种活力。十八世纪堪称一个哲学的世纪。在这一世纪，为数众多的学者积极从事哲学和作为哲学分支的特殊科学的研究。那时学风蔚然，人们对教育方式以及一切社会、政治和人生存在的形式进行热诚的哲学变革，这些使得这个一再遭到诽谤的启蒙时代令人钦佩。我们在席勒-贝多芬的辉煌的“欢乐颂”中能找到这种精神不朽的证据。在今天，我们只能带着痛苦的感情来理解这些诗句。今昔对比，差别如此之大，简直不可思议。

4．起初成功的新科学的失灵和它未被澄清的动机

如果说，受到那种崇高精神激发并享受幸福的那代新人

现在没能继续坚持自己的进步，那只能是因为他们对自己理想的普遍哲学和这种新方法的范围失去了热情的信仰。这正是实际所发生的情景。这种新方法被证明为只在实证科学中具有确定无疑的成果，而在形而上学方面，也就是说，在特定意义上的哲学问题方面则是另一个样子，尽管不乏具有希望的、看似能够成功的开端。普遍的哲学（在这种哲学中，哲学问题和事实科学不清楚地混合在一起）采取了诸系统哲学的形式。这种种系统哲学给人以深刻的印象，但可惜它是不统一的，实际上是互相分离的。如果说十八世纪的人还相信理论将趋向统一，还相信通过一代一代人的不懈努力能建立起一个经得起任何批评的理论大厦的话（正如在实证科学中的那种无可辩驳的、被所有的人都欣赏的那种情况），那么这种信念没有能够持续下去。对自近代起就发起一场运动的、哲学的和方法的理想的这种信仰发生了动摇。造成这种情况并不只是外部动因，即形而上学的一再失败和实证科学在理论和实践上不断获得巨大成功所形成的鲜明对照。这不仅影响到在实证科学的特殊领域中越来越成为非哲学的专门人才的科学家，而且还影响到在这些领域之外的人。即便在充满哲学精神、因而对最深刻的形而上学问题感兴趣的研究者中，也日益蔓延着失败的情绪，并且他们还出于一种非常深刻的、然而完全未被澄清的动机，越来越强烈地抗议这一久已被视为自明的、长期支配着哲学的理念的假定。为了弄清一百年来失败的真正原因，从休谟和康德一直延续到我们这一代的长时期内贯串着一场充满激情的斗争，为使这个世纪以来遭到失败的真正原因的自明性得到实现。当然，这只是一场在小范围内由出类拔萃之辈推进的斗争；而其余众人很快就找到了他们的惯

用程式，以此来安慰自己及其读者。

5. 普遍哲学的理想及其内在解体过程

由此必然导致整体思想发生一场特殊变化。哲学自身变得成问题了，并可以理解这首先表现在形而上学的可能性问题上。我们以前已经说过，这蕴涵地涉及整个理性问题的可能性和意义。至于实证科学，初看起来它是完全可靠地屹立在那里。然而，形而上学的可能性问题归根到底也涉及事实科学的可能性问题，因为在哲学的不可分割的统一体中事实科学有其关系意义，有其作为真理对于存有者的纯粹领域而言的意义。在认识的理性规定什么是存有者的地方，难道理性和存有者能够分开吗？这一问题已经足够使以下说明得以明了，即总的历史过程具有一个非常奇特的、首先通过对深藏着的内在动机的描述而得以显现的格式：不是平稳发展的这种格式，不是保存下来的精神收获的持续增长的格式，或可以用偶然的历史状况加以解释的精神格式、概念、理论、体系格式的变换。一种被规定的普遍哲学及其方法的理想，造成了哲学的新时代和它的一切发展序列的开端，可以说，为它们奠定了最初的基础。然而，这种普遍的哲学的理想却没有能够在实际上进一步发挥作用，相反地它遭遇到一场内部的瓦解。与那种进一步发展它和在新的基础上巩固它的企图相反，它激发出了一场革命性的、或多或少是根本性的重新铸造的过程。因此一种普遍的哲学的及其真正方法的真正理想的问

题归根到底是一切历史上的哲学运动的最内在的动力。但是这也意味着，一切现代科学在其作为哲学的分支而被奠定基础的意义方面，以及在它们继续在自身中承担这种意义的方面，正陷入特殊的、令人困惑不解的危机。这种危机不接触到特殊科学在其理论和实践上的成功，但是却彻底动摇它们整个真理的意义。它不只关系到一种特殊的文化形式的问题，即作为欧洲的人性的各种表现形式中的一种科学或哲学的问题。因为如前所述，新哲学的奠基是近代欧洲人人性的奠基，并且这种人性奠基与以往中世纪和古代的不同之处正是表现在通过并只是通过这种新哲学来彻底地更新自己。因此，哲学的危机意味着作为哲学总体的分支的一切新时代的科学的危机，它是一种开始时隐藏着，然后日渐显露出来的欧洲的人性本身的危机，这表现在欧洲人的文化生活的总体意义上，表现在他们的总体的"存在"("Existenz")① 上。

对形而上学可能性的怀疑，对作为一代新人的指导者的普遍哲学的信仰的崩溃，实际上意味着对理性信仰的崩溃，这可以被理解为类似古希腊人那里的可靠的知识(Episteme)与广泛流行的意见(Doxa)之间的对立②。是理性给予一切被认为"存有者"(Seiendes)的东西，即一切事物、价值和目的以及最终的意义。这也就是说，理性刻划了自有哲学以来的"真理"——"自在的真理"——这个词和其相关的词"存有者"——"ὄντως ὄν"("真正的存有者")——之间的规范的关

① 胡塞尔在此使用了雅斯贝斯(Jaspers)和海德格尔(Heidegger)喜欢用的这个术语。然而胡塞尔对这个词的用法比较宽泛，并没有存在主义的特定的、专门的含义。——译者

② 在古希腊，"Episteme"是跟"Doxa"相对的概念，前者指经过充分论证的、基础牢固的知识，后者指轻易信以为真的、广泛流行的意见。——译者

系。与这种对理性的信仰的崩溃相关联，对赋予世界以意义的“绝对”理性的信仰，对历史意义的信仰，对人的意义的信仰，对自由的信仰，即对为个别的和一般的人生存在(menschliches Dasein)① 赋予理性意义的人的能力的信仰，都统统失去了。

如果人失去了这些信仰，也就意味着失去了对自己的信仰，失去了对自己真正存有(Sein)的信仰。人并不总是具有这种真正的存有的，并不通过“我在”的自明性就已经具有了这种真正的存有，人只有通过为真理而斗争，并以此使自己成为真正的人，才有并能够有这种真正的存有。凡真正的存有都是理想的目标，认识的使命，理性的使命，它们是跟那种在广泛流行的意见中的、不加提问的、“轻易信以为真的”、想当然的存有相对立的。总的说来，每个人都认识到这种关系到真正的人性的差别，正如在日常生活中人们对作为目标、作为使命的真理并不陌生一样，尽管这只是在个别的和相对的意

---

① “Dasein”作为哲学术语在德文哲学文献中最初是用来翻译拉丁词“existentia”(存在)的。在沃尔夫(Ch. Wolff,1679—1754)之前的德国哲学家一般用拉丁文写作。沃尔夫为了使哲学通俗化，把德文句型“——sein da”(“——在”)加以名词化，用它来表达存在。因此“Dasein”是一个通俗的德文的表达存在的词。德文化的外来词“Existenz”也表达存在。在一般情况下，“Existenz”和“Dasein”的含义是一致的，它们都可以用来翻译拉丁词“existentia”。但是随着哲学的发展，有些哲学家把“Sein”(“存有”)区分为“Dasein”(“单纯的存有”)和“Sosein”(“如此存有”)。如此存有是指带有特征、特性的存有。每一种实际的存有都是带有特征、特性的存有。而“Dasein”是指略去特征、特性，单纯从存有的角度来看的存有。单纯的存有中包含着如此存有的可能性，但没有如此存有的现实性。因此可能性是单纯的存有的本质。有些哲学家(特别是存在主义哲学家)认为人的存在是唯一包含可能性的存在，因此他们用“Dasein”表达人的存在。胡塞尔尽管注意到存在主义者对“Dasein”一词的用法，但他仍然在较为宽泛的意义上使用这一词。我在本书中将根据上下文把它译为“存在”或“人生存在”。——译者

义上而言。但是，哲学超出这种日常意识：在哲学最初的奠基中，古代哲学就把追求关于一切存有者的普遍知识这一热情奔放的思想当作自己的任务。然而，哲学在试图完成这一任务的过程中，这一任务的素朴的明显性越来越暗淡下去了。关于这一点，在古代各种哲学体系的互相对立中已经可以感觉到。哲学的历史从其内部看，越来越具有一种为其生存而斗争的特征，这场斗争是在直接为完成这一任务而生存的哲学(即对理性抱着素朴信仰的哲学)与否定它的或以经验主义的方式贬低它的怀疑论之间展开的。怀疑论一再坚持，日常经验到的世界即实际经验的世界的有效性，坚持在这一世界中不能发现理性和它的观念。理性与一切存有者之间存在着最深刻的本质联系。直到这个在意识中日渐显露出来的世界问题、这个一切谜中之谜最终成为被实际加以探讨的课题之前，理性和它的存有者始终是不可思议的——理性从自身出发赋予存有者的世界以意义，反过来，世界通过理性而成为存有者的世界。

我们在此感兴趣的只限于近代哲学。把近代哲学描述为只是为了自我理解而进行斗争的人类历史现象中的一个片段是不够的，因为这一表达能够刻划整个历史现象。不如说，近代哲学由于它为自己提出新的普遍的任务，和它具有复兴古代哲学的意义，因而是一次哲学的重新奠基，它既是一种对过去的重复又是一种意义的全面创新。在这一期间，它认识到自己的使命是开创一个新时代，它确信它的哲学的理想及其真正的方法是完全坚实可靠的，它也确信自己通过新开端时的激进主义已经克服了迄今为止存在的素朴性以及一切怀疑论。但是近代哲学的命运仍然是，在它自己没有意识到的素

朴性的缠绕下．在新的斗争推动下而获得自我揭露的漫长道路上，完全从头开始探索哲学的根本理想、哲学的真正课题、哲学的真正方法，从头开始去发现这个真正的世界之谜，并把它引上最终解决的轨道上去。

我们在这一发展中成长起来的现代人，发现自己正处于一种在怀疑论的洪流中沉沦下去并因而失去我们自己的真理的危险之中。当我们思考这一困境的时候，我们的目光转回到我们现代人性的历史中去。我们只有通过说明那种人性的历史的统一的意义才能获得自我理解，并因而获得内在的支持。这种人性的历史的意义从来都是通过重新确立任务而产生的，它是推动哲学探索的原动力。

6．为人的意义而斗争的近代哲学史

如果我们考虑哲学观念的发展对全体（自己并不进行哲学研究的）人的影响的话，我们势必得出如下结论：

只有从内部理解笛卡儿以来的近代哲学运动（这一运动在其各种矛盾中存在统一性），才能理解现代本身。我们时代的真正唯一有意义的斗争是存在于那些已经崩溃的人与那些还保持着根基、并为了这一根基以及新的根基而拼搏的人之间的斗争。这种欧洲人的真正的思想斗争表现为哲学的斗争，即表现为怀疑论的哲学，或毋宁说非哲学（因为它只保持了哲学的词语而丢掉了哲学的任务）与那种真实的、依然生气勃勃的哲学之间的斗争。后一种哲学的生命力在于，它们为真是自己的、具有真理性的意义而拼搏，并因而为真正人性的意义

而斗争。把潜在的理性带入对人的可能性的自我理解中，并因此明确地使形而上学的可能性成为一种真正的可能性，这就是唯一的一条奋发有为地去实现形而上学或普遍哲学的道路。只有这样才能决定，自古希腊哲学诞生起欧洲人就具有的理想目标(Telos)（即从哲学的理性出发去做人的目标，它只有在无穷无尽的从隐到显的理性运动中，在通过理性为自己制定规范和寻求人的真理和真实性的无限努力中，才有可能实现）是否只是一个历史事实的错觉，只是作为各种不同的文明和历史之一的偶然的人性的偶然所得；或者，在古希腊人中第一次获得突破的不是作为人之本质的人的终极目标(Entelechie)。凡是人必定是生产中和社会联系中的人；并且，只有当人的整个人性成为理性的人性时，人才是理性的动物(animal rationale)。这种类型的人默默地追求理性，或公开地追求来自人本身、表现人本身，和按照本质的必然性自觉引导人的发展的终极目标(Entelechie)。因此，哲学和科学本来应该是揭示普遍的、人"生而固有的"理性的历史运动。

如果迄今还没有结束的这场运动被证明为在正确的道路上寻求实现真正的终极目标的话，或者，如果理性在事实上完全清楚明白地意识到它自己的本质形式（即一种在前后一致的、必真的认识中展开的和按照必真的方法为自己制定规范的普遍哲学的形式）的话，那么哲学和科学确实是揭示普遍的、人"生而固有的"理性的历史运动。只有这样才能决定，是否欧洲人真正在自身中承负着绝对理念，是否欧洲文明也不过是象"中国"或"印度"一样的经验的人类学的文明类型；以及只有这样才能决定，是否一切其他文明的欧洲化不是一种历史的荒唐胡闹，而具有绝对的世界意义。

我们现在可以确定，十八世纪的理性主义，以及它寻求获得欧洲人所需要的根基的方式，是素朴的。但是承认这种理性主义是素朴的，甚至是荒谬的（如果我们坚持前后一贯的思想）是否必然牺牲理性主义的真正的意义呢？怎样才能严肃地说明那种素朴性，那种荒谬呢？以及怎样才能严肃地说明被大吹大擂的、我们曾寄予期望的反理性主义的理性呢？当我们去倾听它的时候，难道它不也试图以理性的思考和推理来说服我们吗？它的非理性难道归根到底不又是一种目光狭窄的、比以往的任何老的理性主义更糟糕的坏的理性主义吗？难道它不是一种"懒惰的理性"的理性吗？这种理性回避了那场说明最终的素材，并从这些素材出发最终地、正确地预先规定理性的目标和道路的斗争。

到此为止，我已简要地指出，为什么说明这场早已发生的，而在当今急剧恶化的近代科学和哲学的危机的深刻动因有着不可比拟的重要意义。

7. 这一著作的研究计划

但是我们自己，我们当代的哲学家，必须扪心自问：正在这样进行的思索对我们来说能够、并必定具有什么意义呢？难道我们在这里不过是听一个学术报告而已，此后只能简单地再一次回到暂时中断了的研究我们的哲学问题的业务中去进一步构造我们的哲学吗？难道当我们已经清楚地预感到我们的哲学就象一切当代的和过去的哲学的同人的哲学一样，不过是荣枯不定的哲学园地中的昙花一现时，还能严肃认真

地进行哲学研究吗？

这正是我们所面临的困境。这里所说的我们不是指那些哲学匠，而是指那些受到以往真正伟大的哲学家熏陶的、为真理而生、按我们自己的真理而活，并只愿这样生存的哲学家。但是，我们这样的当代哲学家正陷入一种痛苦的存在矛盾之中。我们不能放弃对作为一种使命的哲学的可能性所抱的信仰，即对作为一种普遍的认识的哲学的可能性所抱的信仰。我们深知在这一任务中我们作为真诚的哲学家召唤着自己。现在我们要问：我们如何才能坚持这一只有联系到我们大家所共同具有的唯一目标、即只有联系到那种哲学时才有意义的信仰呢？

我们已经普遍地意识到：人所进行的哲学思维和它对整个人类生存的影响决不只有私有的或有限的文化目标的意义。因此在我们的哲学思维中，我们是“人类的父母官”(Funktionäre der Menschheit)，对此我们是决不能忽视的。作为一个哲学家，在我们的内在的个人的工作中的这种对我们自己的真正的存有所负的完全个人的责任中，同时也承担着对整个人类的真正的存有的责任。人类真正的存有是追求理想目标(Telos)，从根本上说，它只有通过哲学，——通过我们，如果严格地说我们还是哲学家的话，才能被实现。这里，在这一存在的“如果”中，还有回避吗？要是不能，那么我们应该做些什么才能不辜负我们的信仰呢？我们再也不能心安理得地按照先前的那种方式来进行哲学思维了，这种思维让我们希望的只是种种哲学，而不是哲学。

我们的第一个历史的反思不仅使我们认清当前的实际的形势和它的明显地摆着的困境，而且也使我们回忆起，按照

"哲学"这个词所指明的目标，按照它的概念、问题和方法我们作为哲学家是过去的继承人。在作出一切决定之前，为了获得彻底的自我理解，显然必须以一种历史的和批判的方式作一番历史的回顾，恐怕除此以外再也没有什么有助益的方式了。为此，我们必须回过头去检查一下什么是一开始就作为哲学和总是作为哲学被寻求的东西，什么是始终一贯地在互相交流的历史过程中被一切哲学家在一切哲学中所寻求的东西。但是这必须包括批判地考虑什么是在哲学的目标和方法中的最根本的、原初的、本真的东西。这些东西一旦被发现，就征服我们的意愿，使我们非跟着它不可。

这究竟应该怎样来进行呢？什么应该被看作最终的必真的真理呢？这对于我们作为哲学家的存在的存有来说具有决定性的意义。然而，在一开始，它们并不是清楚的。以下我试着表明自己走过的道路，以及经过我几十年的尝试所得到证明的这条道路的实际可行性和有效性。从现代起，我们将在具有高度怀疑精神的、但又不事先抱否定态度的思想指导下共同进行这一探索。我们将打破外部的哲学史的"历史事实"的硬壳，提问、展示和检验它们的内在意义和深藏的目的论。这一探索的历程将逐步地显示出彻底重新改变观点的可能性，这在开始时不会引人注目，但步步深入，最终指明新的前景。不去提问，问题不会自己跑出来；不作研究，研究的领域不会自己展示出来；不进行彻底的理解和领会，就不会发现相关联的东西。这一探索将最终导致要求根本性地改变在过去的一切历史的形式中被认为是"自明的"哲学的整个意义。一种新的哲学的实践的可能性将连同它的新的任务、它的普遍必真的基础，通过它的活动而显示自己。但是这种探索也将

表明，一切过去的哲学是内在地趋向这种新的哲学的意义的，尽管它们本身并不意识到这一点。在此，特别需要指出，近代心理学的悲剧性的失败，它的矛盾性的历史存在(historisches Dasein)，将得到澄清和被大家理解：一方面它通过它的历史地积累起来的意义不得不提出充当基本的哲学科学的要求，另一方面这又势必产生所谓“心理主义”悖论式的后果。

我不想教诲，只想引导，只想表明和描述我所看到的东西。我将尽我的知识和良心首先面对我自己但同样也面对大家来讲话。当一个人赤诚地为哲学生存的命运而献身时，这就是他的唯一愿望。

第二部分

澄清发生于近代物理主义的客观主义与超验的主观主义之间的对立的根源

8．在数学的革新中产生出科学的普遍性的新观念

首先，我们必须理解，在近代和古代的观念交替之际所发生的关于普遍哲学的观念、任务的重大变化。从笛卡儿起，一种新的观念支配了整个哲学运动的发展，并且成为导致这些运动之间紧张关系的内在动因。

这种变革发轫于少数几种作为古代遗产的特殊科学的复兴，欧几里得几何学和其他希腊数学，以及希腊的自然科学。在我们眼里它们是些碎片，是我们发达科学的起步。但是切不可忽视这里所包含的重大的意义变化。在此，首先数学（作为几何学和作为关于数和量值的形式化的抽象理论）被委以普遍性的任务，这种任务在风格上从原则上说是新的，是古人所不知的。当然，古代人在柏拉图理念论的引导下已经把经验的数、测量的单位、在空间中的经验的形状、点、线、面、体加以理念化了；于是几何的命题和证明就转变成为理念化的几何的命题和证明。而且，与欧几里得几何学相关联，那种系统地一体化的演绎理论的观念也发展起来了。它给人以深刻的影响，它以广泛而深邃的理念为目标，它建立在公理性的基本概念和原则上，它在必真的逻辑推演中展开——一个由纯粹理性所组成的整体，它的真理是可直观的，是完全由通过直接的和间接的直观所认识到的无条件的真理所组成的。但是欧几

里得几何学和一般的古代的数学只知道有限的任务，它们只是有限的、封闭的先天原理。作为高于一切其他先天原理的亚里士多德的三段论的先天原理也属于这一类型。古代人到此就止步不前了。但是停留在这里就失去了把握无限任务的可能性。这一任务对于我们来说显然是跟几何空间的概念相联系的，是跟属于它的作为科学的几何学的概念相联系的。在我们看来，属于这个观念空间的是一种普遍的、统一的先天原理，一种从公理性的概念和命题中推演出来的、并且能够在演绎的一义性中构成任何一个能在空间中描绘出来的可设想的形状的无限的、然而自身仍完备的、首尾一致的理论。凡是在几何的空间中观念化地"存在"的东西都是在其一切规定性中被清楚地预先决定的东西。我们在逻辑上必真的思想（通过概念、命题、推论、证明逐步向无限迈进）只是"发现"已经在这里的东西，已经自在地为真的东西。

带有一种系统把握的、理性的科学的这种理性的无限的存有统一体的观念的构想是前所未闻的。一个无限的世界，在这里一个观念的存有世界，被设想为这样的一个世界，在这个世界中的对象不是单个地、不完全地、仿佛偶然地被我们获知的，而是通过一种理性的、连贯地统一的方法被我们认识的，随着不断应用这种方法，我们最终能彻底认识这里的一切对象的自在的本身。

这不仅限于观念的空间，一个与此相类似的、但更为一般的（通过形式化的抽象所产生的）观念，即形式的数学观念，更是古人所料想不及的。直到近代开端，我们才开始真正发现和占有无穷数学的领地。代数、连续性的数学、解析几何学才破土而出，成长起来。由此出发，由于这一代新人所特有的勇

敢精神和首创精神，一个在这种新意义上的理性的、包罗万象的科学的伟大观念，或更确切地说，一个关于一般的存有者的整体本身就是一个理性的统一体，并且这个理性的统一体能够被一种相应的普遍的科学彻底把握的观念，就很快地被接受了。早在这一观念成熟之前，它已经作为一种不清楚的或半清楚的预示，制约了其将来的发展。无论如何，这种新的数学不是它的终结。它的理性主义不久就延伸到自然科学，并且为自然科学创造出一种数理自然科学的全新观念：伽利略的科学，这个名称在很长一段时间内是理所应当的。当这个观念被成功地实施的时候，哲学(作为关于整个世界的科学，关于一切存有者的科学)的观念就发生了变化。

9. 伽利略对自然的数学化

对于柏拉图来说，实在①是对理念的或多或少完全的分有。这一思想为古代的几何学提供了初步的实际使用的可能性。通过伽利略对自然的数学化，自然本身在新的数学的指导下被理念化了；自然本身成为——用现代的方式来表达——一种数学的集(Mannigfaltigkeit)②。

这种对自然的数学化的意义何在？我们如何才能重新引起这一变化的思想线索呢？

---

① "实在"("das Reale")这个词在胡塞尔那里指时空的物质的世界。——译者

② "Mannigfaltigkeit"指由很多互相不同的东西组成的集合体。在老的集合论文献中，这个概念是跟"Menge"(集)同义的。——译者

这个世界是前科学地在日常的感性经验中相对于主体被给予的。对于它我们每一个人都有自己的表象。我们把这些表象认为是真实的存有者。在我们的互相交往中，我们早已发觉，在我们的存有的认定之间存在差异。但是我们并不因此而认为存在很多世界。我们必然相信这个世界仍然为一，尽管其事物向我们不同地显现。现在的问题是：难道我们只有关于客观自在的存有事物的空洞的、必然的观念吗？难道在这些表象本身中不存在我们必须归之于真的性质的内容吗？显然，纯几何学和一般关于时空的纯形式的数学，在其能够构成作为观念的存有的纯形式方面，以其绝对普遍有效的自明性所教给我们的一切东西，是属于这种内容的。——我在这里只描述那些触动伽利略的思想的“不言自喻的东西”（“Selbstverständlichkeit”）①，而不表述我自己的立场。

我们需要仔细说明伽利略把什么引为“自喻的东西”，以及什么对于他来说还能成为进一步的意义上的不言自喻的东西，从而触发了他的新的意义上数学的自然认识观。我们注意到：他作为一个自然哲学家和物理学的“开路先锋”，还不是在完全的当今意义上的物理学家；他的思想还没有象我们现在的数学家和数学物理学家那样进入远离直观的那个符号化领域中去，我们不应把通过他和通过进一步的历史发展所认识到的“不言自喻的东西”归之于他。

① 这是胡塞尔这一著作中的重要术语。它指不被加以怀疑的，但并非必然没有疑问的东西。我在不同的上下文中把它译为“不言自喻的东西”，“不言自喻性”，“显然的东西”，“显然性”，“理所当然的东西”，“理所当然性”等。——译者

a.“纯几何学”

让我们首先考虑“纯几何学”，即关于一般的时空形式的纯数学。对于伽利略来说，这种纯几何学作为一种旧的传统已经存在在那里了，并处于一种活生生的发展过程中，或普遍地说，它对于我们每个人来说也同样是已经存在在那里的东西。它是一种关于“纯粹的观念存有”的科学，但另一方面它又被一贯地应用到感性经验的世界中去。由于我们在日常生活中如此地熟悉这种先天的理论和经验之间的转换，以致我们通常倾向于不去把几何学所谈论的空间和空间形状跟经验的现实的空间和空间形状区分开来，仿佛它们是同一个东西。然而，如果几何学应该被理解为精确的物理学的意义基础，那么我们在这里以及在其他地方就必须十分确切。为了澄清伽利略思想的形成结构，我们因而不仅需要重构那些在意识方面触动他的因素，而且更有意义的是澄清那些蕴涵地包括在他的数学的主导模式中的东西，即使由于他的兴趣方向，他自己没有谈及它：这些东西作为隐而不显的被预先假定的意义自然而然地一起进入他的物理学中。

在直觉地被给予的周围世界中，通过抽象地注视时空形状，我们经验到“体”——这种体不是几何学的观念的体，而是我们实际地经验到的体，这种体的内容是我们实际经验的内容。不论我们怎样在想象中任意改变这些体，我们这样所获得的那种自由的、并在一定意义上是“观念的”可能性决不是几何观念的可能性：它们不是能在观念的空间中被绘制的几何的“纯粹”形状——“纯粹”体，“纯粹”直线，“纯粹”平面，“纯

粹"圆形，和发生在"纯粹"圆形中的运动及其规定性。因此几何学的空间决不意味着想象的空间，或一般地说，一个可任意地想象的(可设想的)世界的空间之类的东西。想象只能把一些感性的形状改变成另一些感性的形状。这样一类的形状，无论是现实的还是想象的，只是在程度的差异方面是可想象的：或多或少是直的，平的或圆的等等。

的确，在我们所看到的周围世界中的事物，在其总体上，在其所有的性质方面，处于完全典型的流变状态之中；它们的自我一致，它们的自我同一，和它们在时间延绵中的同一，仅仅是近似的，它们跟其他事物的相似性也是如此。这牵涉到一切变化，以及它们的可能的同一性和变化。这也同样适用于我们经由对在经验中被直觉到的体和它们的关系的抽象所把握的形状。这种趋向完美的顺序能被刻画为或多或少的完美性。实际上，这里也象其他地方一样，存在着一种在能完全满足特殊的实际的兴趣的意义上的绝对完美性。但是当兴趣不同的时候，对于某一种兴趣来说能完全地、精确地满足的东西，对于另一种兴趣来说则不然。此外，在进行完美化的规范的技术能力方面，如作一条更加直的直线和一个更加平的平面的能力方面，当然是存在限度的。但是技术是随着人类一起进步的，对于技术上更为精致的兴趣也是如此；完美的观念就是这样被一步步地向前推进。从而一个能设想可以被不断改进的完善的领域是永远向我们开放的。

如果我们不深入到这里所涉及的本质的互相关系中去(这项工作从来没有被系统地做过，并决非容易)，我们所能理解的是：在完美化的实践中，在自由地"一步一步"朝向可设想的完美的领域的逼近中，极限形状产生出来。这种极限形

状是不断改进的特殊的系列所永远逼近的、但永远达不到的、不变的终极目标。如果我们有兴趣于这些观念的形状，并不断地从事于规定它们，和根据已经被规定的东西构造出新的东西，那么我们就是"几何学家"。这也同样适用于包括时间的一维在内的广阔领域：在那里我们成为关于"纯粹"形状的数学家，这种"纯粹"形状的普遍的形式是时间和空间统一起来观念化的形式。如果我们超出实在的实践领域，——不论是行动的实在的实践还是考虑经验的可能性的实在的实践都与现实的和实际可能的经验的物体有关——我们就进入到一个"纯粹思想的"观念的实践的领域中去，这是一个只包括纯粹的极限形状的领域。通过那种在历史上早就形成的，并能在社会中主观地加以实践的，进行观念化和构造的方法，这些极限形状就成为能被习惯地使用的工具，并始终能被用来掌握新的东西——这个研究领域是一个无限而又完备的观念的对象世界。就象一切经由人类的努力而获得的文化产品一样，纯粹的极限形状也是可以被客观地认识和使用的，虽然它们的意义构造经常没有被清晰地重新阐明。纯粹的极限形状，在感性体现的基础上，例如通过语言文字，被我们统觉地加以掌握和操作处理。感性"模型"的作用方式与此相类似。我们在工作中经常使用的在纸上的绘图，和印在教科书中的为帮助阅读理解的绘图，以及诸如此类的东西，都属于这种感性模型。对于"极限形状"，就象对于某些文化产品（如钳子、钻头等）一样，我们理解和简单地"看到"它们特殊的文化性能，却没有重新审视使这些性能具有根本意义的东西。在长期被理解的文化的获得物的形式中，我们可以说沉淀在感性的体现中的意义为数学家的方法论的实践服务。正是这些意义使得

在观念对象的几何世界中的脑力劳动成为可能（对于我们来说，几何学在这里代表整个时空数学）。

但是在数学的实践中，我们达到在经验的实践中对于我们来说被否定的东西："精确性"；因为在这里产生出在绝对的同一性中规定观念的形状的可能性，产生出把观念的形状认作可在方法论上一义性地规定的性质的根基的可能性。但是，这不仅发生在个别的情况中，和只是按照一种普遍相同的方法，研究任意挑选出来的可直观的形状，到处进行观念化，并在客观的和单义的规定性中，创造出与这些形状相适应的作为观念的存有的问题。在这一方面，某些形体特别优越，如直线、三角、圆等。而且有可能——并且这是过去创造出几何学的发现——借助于这些事先挑选出来的作为可资普遍利用的优越的基本成分，按照与这些基本成分结合在一起的操作程序，不仅构成越来越多的因其进行制作的方法而成为主观性地一义性地被规定的形状。最终这样的一种可能性产生出来了：通过一种先天的、包罗万象的系统的方法，构成地、一义性地制作出一切可设想的观念的形状。

从作为基本的规定手段的基本的形状出发，通过一定的运算程序规定其他的一部分观念的形状，以及最终规定一切观念的形状的几何学的方法，可以追溯到在前科学的、直观的周围世界中所应用的方法，这种方法开始时是极其原始的，后来逐步成为一门技艺的测量和勘定的方法。在周围世界中的本质形式中，我们可以清楚地发现这种测量活动的起源。在周围世界中的那些可感性地经验到的和在感性的直观上可设想的形状，以及在任何一般性的层次上可设想的这些各类型状，互相交融地组成一个连续统一体。在这统一体中，这些

型状充实作为它们的形式的（在感性上可直觉的）时空。在这一开放的无限的范围中的每一个形状即使在现实中是作为事实被直观地给予的，还缺乏“客观性”；因而它不是主观际地可规定的，和在它的规定性方面对于每一个人来说都可以互相地交流的，因为每一个其他的人并不在同时实际地看到它。测量的技艺显然有助于实现这种客观性化的目的。测量的技艺涉及的范围很广（实际的测量只是其中的最后一个组成部分）：一方面，由于河流、高山、建筑等的形体通常缺乏严格规定的概念和名称，因此必须为它们创造出这样一些概念：首先（按照它们的图象方面的相似性）为它们创造出“形式”方面的概念，其次为它们创造出量值和量值关系的概念，以及通过对与已知的、作为已经被确定了的地点和方向相关的距离和角度的测量，创造出方位的规定性方面的概念。测量的技艺在实践中发现把某些在实际中普遍被使用的，具体地固定在经验上不变的物体上的经验的基本形状选择出来作为标准的可能性。测量的技艺还发现借助于这些基本的形状和其他形状之间所存在的（或所能被发现的）关系，主观际地和在实践上一义性地确定后者的可能性。这首先发生在狭小的范围内（如在勘定土地的技艺中），然后发生在涉及新的形状的范围内。由此我们可以理解，经验的测量的艺术和它的在经验——实践方面的客观化的功能，是如何作为一种自觉地寻求规定“真的”东西的，即规定世界的客观的存有的知识，也即“哲学的”知识的努力的后果，经过一种从实践的兴趣到理论的兴趣的转化，而被观念化，并因而成为一种纯粹几何的思想方法的。测量的技艺从而成为彻底普遍的几何学和它的纯粹的极限形状的“世界”的开路先锋。

b 伽利略物理学的基本思想：自然作为数学的宇宙

伽利略所知道的，不仅广泛用于地球，而且也用于天体的、相对先进的几何学，因而对于他来说已经是作为传统被预先给定了的。它是伽利略把经验的问题跟数学的极限观念联系起来的思想指南。当然，由几何学所连带地规定的测量的技艺，及其不断地增加测量的精确性和通过这种测量不断地增加对形状本身的客观规定的精确性的意图，也已经作为传统而存在在那里了。如果说，经验的和非常有限的技术实践的要求，在原先唤起纯粹几何的要求的话，那么现在倒过来作为"应用"几何学的几何学久已成为一种技术手段，作为一种设想和进行系统地构造测量的方法论的任务的指导。这种测量的方法论用于在不断地增加对几何的理想型状，即极限形状的接近中客观地规定各种经验的形状。

对于伽利略来说，以上这些是已经被预先给定的。因而十分自然，他不会感到有必要去研究原先实现观念化的那种方式（即它是如何在前几何学的、可感性地觉察的世界和它实践的技艺的基础上发展起来的），或去深入探索必真的数学自明性的起源。几何学家看不到那种需要：他们认为他们的工作毕竟是研究几何学，即去"理解"几何的概念和命题，熟悉涉及精确地定义形体结构和正确地利用在纸上的图型（"模型"）的演算方法。伽利略没有想到，探讨几何的自明性以及关于它的"如何"起源的问题对于作为关于存有者的普遍知识（即哲学）的分支——几何学来说会是相关的，甚至是具有基本的

重要性的。注意力中心的转移是如何成为紧迫的，关于知识的“起源”问题是如何成为主要问题的，我们通过考虑从伽利略起的历史进程，很快就产生出研究它们的浓厚兴趣。

在这里，我们可以看到几何学是如何决定伽利略的思想和指导他达到物理学的观念的方式的。几何学具有一种素朴的先天的自明性，由于这种自明性使得每一项几何学的工作在动态中保持不变。由于几何学的启发，通过伽利略的毕生工作，这种物理学的观念才第一次产生出来。几何学从一开始就有助于在一种老的传统领域的范围内一义性地规定可感性地觉察的周围世界。从这种实践上可理解的几何学的方式出发，伽利略自己对自己说：凡在这样的一种方法论被建立的地方，我们就克服了对于经验地可直观的世界来说，本质地具有的那种主观解释的相对性。因为通过这种方式我们获得一种前后一致的、非相对的真理，凡能理解和应用这种方法的人都能使自己信服这种真理。因而在这里我们认识到一种真正地本身存有的东西，——尽管只是在一种从经验地被给予的东西出发而上升到作为指导的极标而起作用的几何的观念形状的逼近的形式中。

然而，整个纯数学只是在一种纯粹的抽象中才与形体和形体的世界相关，这也就是说，纯数学只与时空中的抽象的形状相关，进而只与那些作为纯粹“观念的”极限形状相关。然而在具体的实际中，对于我们来说，真实的和可能的经验形状，首先只是在经验的感性的直觉中，完全作为“质料”的“形式”，即作为能被感性地充实的东西的形式而被给予的。因此，它们是同在所谓“特殊的”感性性质，①颜色、声音、气味等中，和在它们自己的程度中显现本身的东西一起被给予的。

物体与物体所固有的物体的变化相结合的这一事实也属于这种可感性地直觉的物体的具体性，即属于它们的这种在实际的和可能的经验中存有的具体性。物体在时空位置方面的变化，或在形式和充实的特征方面的变化，并不是偶然的和任意的，而是以一定的感性类型的方式互相经验地依赖的。在物体中所发生的事件之间的关系本身是日常的经验直觉的环节。它们被经验到它们一起属于同时地或前后相继地一起存在的物体的特征，即它们的存有(Sein)是跟它们的如此存有(Sosein)相结合的。经常，尽管不是始终，我们清楚地经验到这种实在的-因果的互相依赖性及其成分。如果情况不是那样，如果发生了引人注目的新的东西，我们会立即问为什么，然后在时空的周围世界中寻求原因。在被直觉到的周围世界中的事物（它们总是被当作就象它们在日常生活活动中被我们所直觉到的那个样子，并且被认为是现实的）仿佛有它们的习惯，——它们在相类似的环境中以相类似的方式表现自己。

① 一贯偷偷摸摸地用所谓"感性材料"、"知觉材料"来代替在日常被直觉到的周围世界中被实际地经验到的物体的感性性质，即在物体本身一方面作为物体的特性被知觉到的颜色、触觉性质、气味、冷热、重量等，以及至少在一般的情况下完全不把感性材料和感性性质加以区分，把后者不加区分地称之为前者，这是洛克以来的心理学传统的有害遗产。凡在这种差别被感觉到的地方，人们不去详尽地从根本上描述这种差别，忽视这样做的必要性。一种完全错误的观点："感性材料"构成被直接给予的东西在此起了阻碍的作用。关于这一点我们以后还要谈到。这样，与那些属于物体本身一方面的感性性质相适应的东西，通常就被偷偷摸摸地用数学物理的东西代替了，而关于这些性质的意义起源的问题正是我们所要研究的。为了忠实地表达我们的实际经验，我们在此以及在其他地方都谈论实际地在这些性质中被知觉到的物体性质或特性。当我们把它们刻划为形状的充实的时候，我们也把这些形状当作物体本身的"性质"，并且也当作感性的性质。只是它们作为普遍的感性性质(αἰσθητά κοινά)与特殊的感性性质(αἰσθητά ἴδια)不一样。后者有一种跟与之单独所属的感官的联系，前者则没有那种联系。

如果我们把可被直观的世界当作一个直接地呈现在我们面前的，在流动中表现自己的一个整体，那么它作为整体也有自己的"习惯"，即它以一种习惯性的方式连续地重复自己。因此，我们所经验地直觉到的周围世界有一种经验的整体样式。我们可以在想象中改变这个世界，或者按照其可能性使我们所未知的将来世界的过程象其所可能的那样表现出来。我们必须按照世界迄今所具有的那种样式来表现它。我们可以在反省中和在对这种可能性的自由变更中清楚地意识到这种样式。我们以这种方式使可被直观的世界在整个经验之流中所保持的不变的普遍的样式成为我们的研究课题。我们以这种方式清楚地看到，事物和它们的事件，普遍地讲，并不是任意地出现和流逝的，而是通过这种样式，即通过这种可被直观的世界的不变形式，先天地结合在一起的。换句话说，一切在这个世界中所共同地存有的东西，都是通过一条普遍的因果律，直接或间接地互相依存的。由于这种样式，世界不仅是一个万有的总体(Allheit)，而且是一个万有的统一体(Alleinheit)，即一个整体(尽管它是无限的)。这是先天地自明的，不论我们对此从特殊的因果依存关系中所实际地经验到的是多么少，也不论关于它从以往的经验中所知道的和为将来的经验所预示的是多么少。

这种被直观地给予的周围世界的普遍的因果样式使假设、归纳和对世界的现在、过去和将来的未知事件的预言成为可能。然而在前科学的认识生活中，我们对此只近似地知道一个大概而已。如果我们只有一个模糊的总体意识，只意识到世界是一个地平圈，对于其中的东西我们的兴趣和认识的主题时来时往、不断转变，那么"哲学"，即对世界的科学的认

识如何是可能的呢？当然，正如已经表明的，我们也能够把世界整体当作一个主题来思考，并把握它的因果关系样式。但是我们借此只获得这样的一个空洞的、笼统的认识：在任何地方和任何时间中的任何可被经验的事件都是因果地被决定的。但是关于特殊地被决定的世界的因果关系，即关于使在一切时间中的一切现实的事件具体化的特殊地被决定的因果依存关系的网络，又是怎么样呢？只有当一种系统地和在某种意义上可以说事先地构成世界和它的因果的无限系列的方法被设计出来，在严格的科学的方式上，即在哲学的方式上对世界的认识才具有意义。这种方法是从在直接经验中被相对地确立起来的非常有限的材料出发的，而却势必需要去证实这种对无限世界的构成。这是可思议的吗？

在这里，数学可引为师资。数学在时空的形状方面以两种方式为此开辟道路。首先，通过在时空的形状方面观念化物体的世界，数学创造出观念的对象。数学从没被规定的普遍的生活世界的形式中，使空间和时间及其在它们之中可想象的经验上可直观的形体成为一个真正的客观的世界。这也就是说，数学创造出一个在方法论上普遍地对于每一个人来说都可清楚地规定的观念对象的无限的总体。这样，数学最早向我们表明，用一种先天的普遍的方法，可以使原先主观地相对的、只是在一种模糊的一般观念中可想象的对象的无限性成为客观地可规定的，和可真正地按其自身的规定性设想的东西，更确切地说，对于这种无限性可以事先在其一切对象及其对象的性质和关系方面加以规定和决定。我说，它是能够被设想的，正是因为它是通过一种现实地产生出来的，必真地被制定的，而不是仅仅被假定的方法，按其客观的真的自在

的存有本身被构成的。

其次，数学通过接触和指导测量的技艺，再次从观念存有的世界降到可被经验地直观的世界。这表明，我们可以获得一种关于**直观的现实世界的物体的全新的客观的实在的知识**。一切物体都必然地具有形状，而这种客观实在的知识涉及的只是关于形状的数学所关心的那些方面，即它以不断趋近的方式与它自己的观念的存有相联系。一切经验地可直观的世界中的物体，按照其世界的样式来看都具有形体的特征。它们都是“**res extensae**”（广延的实体）①，它们在变动着的排列配置中被经验到；从整体考虑，它们有总的排列配置，特殊的形体在这些排列配置中有其相对的位置，等等。借助于纯数学和实践的测量技艺，我们能够对一切在形体世界中以这种方式伸展的东西作出一种**完全新的归纳的预言**，即能够根据已知的、被测定的、涉及形状的事件，以绝对的必然性对未知的、用直接的测量手段所达不到的事件作出“计算”。于是，这个**与世界相疏远的观念的几何学变成了“应用的”几何学**，并且，在某种程度上可以说，变成了认知实在的东西的一般方法。

但是，这种在世界的抽象的方面被实践的客观化的方式不免产生以下的思想和可猜测的问题：

与此相类似的事情对于这个具体的世界来说难道不也是可能的吗？如果一个人，如伽利略，（由于文艺复兴对古希腊罗马哲学的回归）已经坚信哲学作为知识实现客观的世界科学的可能性，并且如果他看到纯数学在应用于自然的时候完

① 这个概念出自笛卡儿。按照笛卡儿的心物二元论，存在两种实体：一种为心，它的基本特征是思维，因此被称为“res cogitans”（思维的实体）；另一种为物，它的基本特征是广延，因此被称为“res extensae”（广延的实体）。——译者

满地完成了形状领域内的知识的构想，那么这样的一种自然观对于他来说就是顺理成章的了：自然在它的一切其他的方面也可以用同样的方式构成地规定。

我们预断，这种测量的方法通过不断趋近和构成的规定能达到直觉的世界的一切实在的性质和实在的因果关系，达到一切可在特殊经验中被经验到的东西。这是可能的吗？我们如何才能公正地评价这个一般的预断呢？以及它如何才能成为为具体的自然知识服务的实践的方法呢？

这困难如下：具体地充实形体世界的时空形状环节的质料的充实（"特殊的"感性性质），在它们自己的度量方面不能像形状本身一样被直接地处理。然而，这些性质以及构成可感性地直观的世界的具体性的一切东西又必须被当作"客观"世界的表现。更确切地说，它们必须继续被认作是那样的，因为（这是触发新物理学观念的思想方式）把我们大家联结在一起的同一个世界的确定性和自在地存有的现实性，是经历一切主观解释的变化而不断地保持自身的东西；因为经验直觉的一切环节展示了这个世界的某种东西。当这些环节，如特殊的感性性质，在关于时空形式和它可能的特殊形状的纯数学中被抽象，尽管本身不能被直接地数学化，然而却能被间接地数学化的时候，它就能成为客观知识。

c. 关于"充实"的数学化的可能性问题

现在的问题是间接的数学化意味着什么呢？

让我们首先更深入地考虑一下，为什么在物体的特殊的感性性质方面进行直接的数学化（或一种不断趋近的模拟）在

原则上是不可能的。

这些性质也在度量上表现自己，我们也可以在某种程度上测量它们的量值，——我们"估计"冷和热、粗糙和光滑、明亮和黑暗等等的程度。但是在此没有精确的测量，没有精确性和测量方法的提高。今天，当我们谈论测量、测量的单位、测量的方法，或简单地，谈论量值的时候，我们通常是指这些已经跟观念的存有相关连，因而是精确的。我们也很难对"充实"进行在此十分必要的抽象的隔离，即通过一种与产生普遍的形状的世界相对峙的普遍的抽象，可以说尝试性地，完全按照"特殊的感性性质"这一"方面"来考虑物体的世界。

"精确性"是由什么构成的呢？显然，无非是由我们以上所揭示的东西构成的，不断精确化的经验的测量，但这必须在一个观念的存有的世界的指导下，或更确切地说，必须在一个与有关的测量相对应的某些特殊的观念结构的世界的指导下，——这个世界是通过观念化和构成被预先地客观化的。现在我们能用一句话来清楚地作出对照。我们没有两种而只有一种普遍的世界形式，没有两种而只有一种几何学，即只有一种而没有第二种可以对它进行充实的普遍的形状。经验地可直觉的世界的物体也是按照先天地属于这个世界的世界结构形成的，以致抽象地说，每一个物体都有它自己的广度，而所有这些广度都是整体的无限的世界广度的形状。作为世界，作为一切物体的普遍的构型，它有包罗一切形式的总的形式，并且这种形式是可用分析的方式加以观念化的，是可以通过构成而被掌握的。

诚然，一切物体都有它们的特殊的感性性质，这也属于世界结构的一部分。但是纯粹建筑在这些东西之上的质的构型

是不能跟时空的形状相类比的，是不能合并到专属于它们的世界形式中去的。这些性质的极限形状是不能在相类似的意义上被观念化的；对它们的测量（"估量"）不能跟构成的、已经客观化为观念的存有的世界中相应的存有相联系。因而，在这里"趋近"的概念的意义并不类似于形状的数学化的领域中的概念的意义，即它不是客观化的成果。

现在让我们来讨论对本身没有可数学化的世界形式的世界中那一部分东西的"间接"数学化的问题。这样的数学化是可设想的，仅当能在可直观的物体中被经验到的特殊的感性性质（"充实"）以特定的和有规律的方式跟本质属于它们的形状相密切联系时才有意义。如果我们问什么是被具有普遍因果性的普遍世界形式先天预定的东西，以及随之而来的当我们考虑可直觉的世界在其无限变化中所拥有不变的一般存有样式时，我们发现：一方面，时空的形式以及在形状方面（在被观念化之前）先天地属于它的一切物体，是被预先规定的。另一方面，就每一个实在的物体而言，事实的形状要求事实的充实，以及反过来，事实的充实要求事实的形状。这也是被预先规定的。被预先规定的还有，存在这种把仅仅是抽象地可分的、而不是实在地可分的具体东西的各个环节结合在一起的一般因果性。总的来说，存在普遍、具体的因果性。这种因果性势必包括这样的一种预言：我们所能直接看到的世界是一个在无限开放的地平圈中的世界，无限多样的特殊的因果性本身并不是被给予的，而只能以一种开放的地平圈式的方式被预言的。我们总是先天地确信，不仅整个世界的形状方面要求一个遍及一切形状的充实的方面，而且每一种变化，不论涉及形状方面还是充实方面，都是必然地按照直接的或间

窃的因果性发生的。以上就是我们所说的关于非决定的，先天的一般预言的内容。

然而这并不是说，充实性质都是遵循这样的一种因果规则发生变化或不发生变化的，以致世界的整个抽象的方面都一致地依赖于在世界的形状方面因果地发生演变的东西。换句话说，我们并非先天地知道：在现实的或可能的经验中被经验到的或可被设想的可直观的物体的一切在特殊的性质方面的变化都因果地与在世界的抽象的形状的层次上所发生的变化相关；这也就是说，仿佛每一种这样的变化都在形状的领域内有一个对应物，以致在整个充实领域内的每一变化都有在形状领域内的一个相对应的变化。

以上所描述的这一思想仿佛有点稀奇古怪。为此，让我们来考虑我们长期以来所熟悉的对形状的时空形式的观念化。千百年来这种观念化（在很大的范围内，尽管不是完全地）是跟那些与这种形式相关联的变化和变化构型一起被执行的。正如我们所知的，对测量技艺的观念化是包括在这种对时空形式的观念化之中的，它不仅作为测量事物的技艺，而且作为经验的因果构成的技艺（在此演绎的推理也起协助作用，正如它们在一切其他技艺中一样）。这种理论的态度和这种对观念的存有的命题化和构成，导致纯几何学（我们在此把一切关于形状的纯数学包括在它之中）。后来，在一种我们现在可理解的倒转中应用的几何学产生出来了（关于这一点我们上文已谈到）。它作为测量的实践的技艺，是受观念的存有及其有关的构成指导的，即它是在相应的有限的领域之内的一种对具体的因果的物体世界的客观化。只要我们记住这一点，以上所提到的那个初看起来古怪的思想就失去了它的奇异性，而表

现出(由于我们早先的科学训导)一种理所当然的特征。我们在前科学的生活活动中在事物本身一面所经验到的那些东西,如颜色、声调、冷热、轻重,因果地使邻近的物体变热的一个物体的热辐射,以及诸如此类的东西,按照物理学,它们当然标志着声振动、热振动等等,即它们是形状世界中的纯粹事件。这样的普遍的标志在今天已被视为当然无疑的东西。可是如果我们追溯到伽利略,追溯到使物理学成为可能的这一思想的创造者,我们发现伽利略本人却没有能把它们视为当然的,尽管由于他的业绩才产生这种情况。他只是把纯数学和它的通常的应用技艺视为理所当然的。

如果我们严格遵循伽利略的动机,考虑那种在事实上奠定物理学新观念的方式,我们必须明白伽利略的基本思想在他那个时代是奇异的,我们必须追问他是如何突然产生出那个思想:一切通过特殊的感性性质把自已展示为实在的东西在属于形状的领域(在此它当然已被设想为观念化了的)内的事件中都有它们的数学指数(mathematischen Index);以及从这里出发必须产生出完全意义上的间接的数学化的可能性,即必须有可能(尽管是间接的和通过特殊的归纳方法的)从给予出发(ex datis)构成、并因而客观地规定一切充实领域内的事件。整个无限的自然被当作一个具体的因果世界(这是这一奇异思想所固有的),并成为一种特殊的应用数学的对象。

现在让我们先来回答,在一个对伽利略来说现存的、已经有限地数学化的世界中的那些激发他的这一基本思想的东西。

d. 伽利略自然观的促动因素

在前科学的总体经验中存在着一部分促发对某些感性性质进行间接量化的东西，因而就有可能借助于数值和测量单位来描述这些感性性质。这一部分经验纵然形式繁多，但相当贫乏，零零碎碎。古代的毕达哥拉斯已经发现音调的高低依赖于振动着的琴弦的长度。当然，我们还知道其他的许多类似的因果关系。基本上，在我们所熟悉的周围世界中的一切具体的直观地给予的过程中都包含着一种容易看出的充实方面的事件对形状领域内的事件的依赖关系。但是我们一般不会想到去分析这种因果的依赖关系。它们往往表现出模糊的不确定性，因而不引起我们的兴趣。但是在它们表现出确定的特征的地方，情况就不同了，它们激发我们作出确定的归纳。这也反过来导致对充实方面的事件进行测量。然而，并非一切在形状方面相伴随的可见的变化都能用老式的测量方法来测量。而且从这样的一种经验到一个关于一切特殊性质方面所发生的事件都有完全相对应的形状方面的情况变化的普遍观念和假设，还有相当长的一段路要走。但这对于文艺复兴时期的人来说并非相隔太远。他们勇于到处进行概括，并且这样的大胆假设很快就会找到接受它们的听众。作为真正的客观知识王国的数学和在它指导下的技术，成为激发伽利略时代的和甚至在他之前的"现代"人探索哲学的认识世界的和进行理性实践的兴趣。他们相信，对于几何学，即形状的数学，在先天观念中所涉及的一切东西，必定存在测量它们的方法。如果我们追寻那些个别的经验，对它们的一切被预先

规定为属于应用几何学的对象范围内的东西进行实际的测量，——这当然意味着要制定出可行的测量方法，那么整个具体的世界就被证明为可加以数学化的客观世界。当我们这样做的时候，特殊性质的事件领域也就被间接地数学化了。

在说明伽利略把纯数学的普遍应用视为理所当然的时候，我们必须注意：每当纯数学应用于直观地给予的自然的时候，必须放弃它的对直觉到的充实方面的事件的抽象，然而又要原封不动地保留在形状（空间形状、广延、运动、变形）方面被观念化的东西。但是这样一来，也就势必对那一部分属于形状方面的感性充实的事件一起进行观念化。这种外延的和内涵的无限性本来是通过对感性显现事件的观念化而被奠定基础的，现在却超出一切实际的直观的可能性范围，现在它们（无限可分性和可除性，以及诸如此类的一切属于数学连续统的东西）意味着通过本身被奠定基础的充实性质的无限性基础。整个具体的物体世界因而不仅带有形状的无限性，而且还带有充实的无限性。但是我们必须再次注意，构成真正的伽利略的物理学概念核心的"间接的数学化"，依然不是被给予的。

至此为止，我们只获得这样的一个一般的观念，确切地表达应是一个一般的假设：在直观的世界中存在普遍的归纳性，一种在日常经验自我预示、但又在无限性隐而不显的归纳性。

显然，伽利略不把这种归纳性理解为假设。对于他来说，物理学几乎就像至今为止的纯数学和应用数学一样确切。他还认为纯数学和应用数学同时向他显示出实现自己的方法论道路（在我们看来，成功地实现一个假设，必然意味着证实这个假设，鉴于不可能成功地达到具体世界的事实结构，这种假

设决不是理所当然的)。因而他认为问题的关键首先在于，建立更普遍更有效的方法，从而使一切在纯数学的观念存有中作为观念的可能性被预示的测量方法得以真正实现。这些新的测量方法将优于那时已有的在实践中形成的测量方法，能测量诸如速度和加速度之类的东西。另一方面，形式纯数学本身也要求在结构的量化方面更进一步发展自己。后来这导致分析几何学的建立。于是，现在的任务是，借助于这些方法，系统地掌握被这一假设所假定的经验世界的普遍因果性，或者我们可以说，它的特有的普遍归纳性。值得注意的是，随着对世界进行新的、具体的、因而双层次的观念化(这个世界在伽利略的假设中)，普遍的、精确的因果性的自明性也就被给予的。当然，我们并不是首先通过证明特殊的因果性及其对它们的归纳才获得普遍的因果性，而是先于对一切特殊的因果性的归纳而获得它，并用它来指导后者。这同样也适用于具体地一般的可直观的因果性。这种因果性构成与生活的周围世界(Lebensumwelt)中可经验到的特殊的个别的因果性相对立的具体地可直观的世界形式。

这种普遍的观念化了的因果性贯穿于一切处于观念化了的无限性之中的实际的形状和充实。显然，如果在形状领域内进行的测量产生真正的客观规定性的话，那么通过一定的方法研究充实方面的事件就被提到议事日程上来了。这也就是说，我们必须用一定的方法研究那些每次总是完全具体的事物和事件，或者说得更确切些，研究实际的充实和形状处于因果关系中的方式。把数学应用到实际存在的形状的充实中去，我们就能作出(由于这里涉及具体的东西)导致产生规定性的因果预想。我们在此应如何实际地开展，如何制定出方

法，去进行这一完全在直观的世界之内的工作呢？我们应如何在这个包含由假设的观念化所带来的未知的无限性的世界中，使可实际掌握的材料在形状和充实两方面具有因果的规定性呢？在这些事件中所隐藏的无限性应如何通过测量的方法逐步揭示出来呢？我们应如何通过在形状领域内的不断趋近，使观念化了的物体的性质的充实指标越来越完善化呢？作为具体的东西的物体本身是如何在使其向它们的一切理念上可能的事件的趋近中成为可规定的呢？所有这一切属于去进行发现的物理学的任务。换句话说，所有这一切都属于热情洋溢的探究实践，而不是一个关于数学的客观化（有了它我们能够在普遍的具体的因果关系的网络中规定具体的实在的东西）的原则的可能性和本质的前提的问题。

发现实际上是本能和方法的结合。当然，我们必须问，是否这样的一种结合是严格意义上的哲学或科学，是否它真正是有助于我们理解世界和我们自身的世界知识。作为发现者，伽利略旨在实现他的观念，发展一种能够测量最易接近的日常经验材料的方法；同时实际经验也表明（当然借助于一种当时还没有被彻底澄清的方法）什么是他的假设性预言总是需要的东西；他在实际上发现，很多因果关系能够用数学“公式”来表达。

当然，在实际测量直观的经验材料时所获得的量值不免是经验的和不精确的。但是测量的技艺本身也是一种步步推进测量的“精确性”的技艺。它不是一种运用一成不变的方法的一成不变的技艺，而是一种自身包含着通过新技术手段（如测量仪器）的发明不断完善自己的方法的技艺。通过把纯数学跟作为它们的应用领域的世界相结合，这种“一再不断”就获

得一种"以至无穷"的数学意义，于是可以说，任何测量都获得一种向永远不能最终达到的有关的理念极标，即向有关的数学上的理念存有，或说得更确切些，向属于它们的数的构造不断趋近的意义。

这整个方法从一开始起就获得一种普遍意义，尽管人们总是用它来处理个别的和事实的东西。例如，人们一开始并不关心某种物体的某种自由坠落，而总是把个别的事实看作直观的自然的具体的总的类型中的例子，即我们在经验中所熟悉的不变的东西的例子。这种看法当然对伽利略的理念化-数学化的观念的形成有很大的影响。对世界的间接的数学化（它现在成了根据一定的方法对世界客观化的过程）产生数量公式。它们一旦产生出来，就被用来对能归入于这些公式的东西进行事实的客观化。这些公式显然表示一般的因果关系，表示"自然规律"。这也就是说，它们用"函数的"依存关系来表示实在的依存关系。因此，它们的真正的意义不在于纯粹的数与数之间的相互关系（仿佛它们只是纯粹算术意义上的公式一样），而在于具有（正如我们所看到的）高度复杂的意义内容的，作为为科学的人所提出的任务的、伽利略的普遍物理学的理念所展示出来的东西，在于为实现这一理念在成功的物理学中通过建立特殊的方法和通过这些方法制定数学公式和"理论"的过程中产生出来的东西。

e. 关于自然科学的基本假设的证实性问题

按照我们的看法，——讨论这方面的问题当然超出单纯澄清伽利略的动机和他的由这种动机产生的物理学的理念和

任务的范围,——伽利略的理念是一种假设,并且是一种非常奇特的假设;数百年来对实际的自然科学的证实因而也是一种非常奇特的证实。它之所以奇特,因为它尽管被证实,但仍然是并将永远是假设;对它的证实(指对它来说唯一可设想的那种证实)是一个无限的证实的过程。无穷无尽的假设和无穷无尽的证实就是自然科学的特有本质,就是它的先天的存有方式。这里所说的证实,与活动着的生活中的那种不时可能出现差错和不断加以纠正的情形不同。在自然科学的每一发展阶段上,人们总认为已经拥有一种完全正确的方法和已经排除了"错误"的理论。精确自然科学家的表率牛顿宣布"hypotheses non fingo"(我不发明假设),这里意味着他不认为自己会错算和犯方法性错误。在精确科学的总的理念中,正如在表达"精确的东西"(即理念存有)的一切个别的概念、命题和方法中,在物理学的总的理念中,正如在纯数学的理念中,都包含着"以至无穷"这种可归纳性所特有的永恒形式。是它把几何学第一次带进历史的世界。较为正确的理论代替较为不正确的理论,在每一新时代中产生出来的各种个别的自然科学的理论代替以往的有关理论,这样一种无限进步实际上也意味着假设的不断进步,意味着假设和证实各方面的不断进步。从整体看,整个自然科学的不断完善意味着它越来越接近自身,越来越接近它的"最终的"真正的存有,意味着它更好地"表述""真正的自然"。但是,真正的自然的无限不同于一条纯粹的直线的无限,真正的自然即使作为无限遥远的"极标",也是一种理论的无限性的东西,只有作为一种证实的过程,它才是可设想的。因此它是跟不断趋进的无限的历史进步相关联的。这确实是一个值得研究的哲学课题。但是现在

我们还不准备讨论它，因为它所涉及的问题超出我们在此所能把握的范围。我们现在所关心的是彻底澄清那种最初对近代哲学起规定作用的伽利略的物理学的理念和任务，去理解什么是伽利略自己的动机，去理解传统的看法和这些看法中所包含的还没有得到澄清的意义假定对伽利略的动机的影响，以及去理解那些后来被认为是不言而喻的，但却改变了它的本来意义的东西。

为解决以上这些问题，我们不必深入到伽利略最初建立它的物理学和发现他的方法的具体细节中去。

f. 关于自然科学"公式"意义的问题

但是还有一件事情对我们的说明具有特别重要的意义。按照自然科学的方法的整体意义，我们能够作出超出直接经验直观和前科学生活世界的可能的经验知识领域的、具有规定性和系统性的预言。使这样的预言直接成为可能的决定性的成就是我们建立起了数学的各理念存有之间的实际的相互关系。这些数学的理念存有就其下层总体基础而言仍然是不确定的假设，但是它们都必须表现出具有确定性的形式。如果我们没有忘记这种观念存有的相互关系的本来意义，那么我们通过对这种意义的研究就能掌握用函数关系（简单地说用公式）所表示出来的（现在被接受为近似的）直观现象的前后秩序；或者说，我们能够根据有关的征兆生动地预想直观现象的前后秩序。这同样也适用于用函数形式表达的这种理念存有的相互关系本身，通过它们人们能够制定出能预料实践的生活世界的经验规则。换句话说，人们一旦掌握了公式，就

能对具体的实际的直观的生活世界中的事件作出实践上所需要的，具有经验的确定性的预言。在这里数学完全是一种特殊的实践。因此数学化及其所建立的公式对我们的生活来说具有决定性的意义。

由此可见，自然科学家最初在设想和制定方法时的强烈兴趣主要集中在对以上所提到的成就具有决定性意义的那个基本方面，即集中在“公式”上，集中在以“自然科学的方法”、“真正的认识自然的方法”为名称的、令人信服地、逻辑地论证这些公式的，具有技术特征的方法上。因而我们可以理解，为什么有些人会把这些公式及其公式意义误解为真正的自然存有本身。

对于“公式意义”，我们现在需要作更详尽的说明，并特别集中在随着技术的发展和方法的实践不可避免地产生的公式的表面意义和本来意义相分离的那一方面。测量产生具有量纲的数字(Maβzahlen)，在关于量值的函数依存关系的一般命题中，一般的数代替了具有定值的数，并且这表现在用来表示函数依存关系的规律的一般命题中。在此我们必须考虑维泰(Vieta)以来的(因而在笛卡儿之前就开始的)、在近代得到广泛传播的代数的表达式和思想方式的巨大影响。这种影响在某些方面是幸事，在某些方面是灾难。首先，这意味着继承下来的旧的、原始的算术思想的可能性的巨大扩展。现在它成为完全摆脱了直观的现实之束缚的思想，即关于数、数的关系和数的规律的自由的、系统的、先天的思想。这种思想不久就在它的一切领域中，——在几何学中，在关于时空形状的整个纯数学中——得到应用，并且后来为了方法论的目的被完全用代数的方式加以形式化。“几何的算术化”，即整个纯粹

的形状(理想的直线、圆、三角、运动、位置关系等)的领域的算术化，就是这样发展起来的。它们被设想为可以理想地精确地加以测量，但是在这种情况下本身作为理想的东西的测量单位必须具有时空的量值意义。

几何的算术化以某种形式自然而然地导致抽空几何的意义。实际的时空的理念存有在几何学中本来表现为“纯粹直观的东西”，现在转变成为纯粹的数的构型，转变为代数的构造。在这种代数的演算中，人们让几何的意义自然而然地消退下去，甚至完全消失。人们只在演算结束时才想起这些代数符号是表示量值的。纵然人们在此并不象在通常的数字计算中那样“机械地”计算，人们思考、发明，甚至作出伟大的发现，但是在此期间“符号的”意义却不知不觉地转变了。后来这发展成为一种完全自觉的方法的转变，例如，从原先的几何学方法到纯粹解析法的转变。后者现在被当作一门独立的科学，它的结果被应用到几何学中去。现在我们必须较为深入地谈一下这个问题。

这种在理论实践中本能地、不知不觉地发生的方法转变的过程，开始于伽利略时代，在一个不断前进的过程中达到“算术化”这个最高阶段。这同时也意味着超越算术化，导致完全的普遍的“形式化”。这正是通过扩展和改进数和量值的代数理论，使之成为一种普遍的、因而是纯形式的，“解析学”、“集合论”(“Mannigfaltigkeitslehre”)①、“符号逻辑”而发生

---

① “Mannigfaltigkeitslehre”是“Mengenlehre”(“集合论”)的旧名称。在康托尔(G. Cantor)那里，“Mannigfaltigkeit”和“Menge”是同义的。他的一本集合论著作名为《普通集合论基础》(Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre) Leipzig(莱比锡)1883年。——译者

的。对于这些术语，有时必须从广义上理解，有时又必须从狭义上理解。因为很遗憾直到现在为止，关于统一的数学领域究竟是什么，实际上还没有一个明确的界说，数学家对此各有各的理解。莱布尼茨远远超出他的时代，首先看到普遍的、自身完备的、他称之为“mathesis universalis”（普遍的科学）①的作为代数思想的最高形式的理念。他认为这是将来的任务。只有到了我们的时代，它才有了一个较为系统的发展。在它充分的和完全的意义上，它无非是普遍地加以贯彻的（更确切地说，在它自己本质的整体中加以无限贯彻的）形式逻辑，即一种关于“一般的东西”的意义形式的科学。这种科学能在纯粹的思想中，按照空的、形式的一般原则加以构造。在这个基础上，它是一种“集”的科学，它能按照关于这些结构的不矛盾的形式的基本规律，被系统地、自身不包含矛盾地建造起来。在这种最高的层次上，它是关于能以这种方式加以设想的集的整体的科学。因此，各种各样的集是各种各样的可共存的一般对象的总合体（Allheiten）。这些总合体是“确定的”，这只是就其空的、形式的一般原则而言。它们通过关于一般的东西的确定程式来定义自己。在这些总合体中，所谓“加以限定的”集就是区别于其它的集。关于一个总合体包括哪些形式的下属对象，是由它们的定义通过一种完全公理化的系统完全演绎地加以规定的。可以说，一个关于“一般世界”的形式逻辑的理念，就是借助于这种总合体被构思出来的。“集合

---

① mathesis universalis，拉丁语，字面上的意思是普遍的科学。mathesis的词源是希腊词 μαθησις，原义为用来获得知识或信息的知识。在莱布尼茨那里，它指把一切特殊的形式科学统一起来的普遍的形式科学；借助于它，我们能获得其他的知识。——译者

论”在它的特殊的意义上就是那种关于加以限定的集的普遍的科学。①

g. 通过“技术化”抽空数学自然科学的意义

已经是形式的、但限于代数算术的这种最极端的扩张，以它的一种先天的方式，在完全“具体地实质的”(konkret sachhaltige)纯数学中，即在“纯粹直观”的数学中，获得直接应用，并因而能应用于数学化的自然；但是它也应用于自身，应用于以前的代数算术，以及通过这种扩张又应用于它自己一切形式的集；它以这种方式反过来与自己相联系。就象算术本身一样，在从技术上发展它的方法论的时候，它发生了一场转变。通过这种转变它成为一种技艺，这也就是说，它成为一种按照技术的规则，通过计算的技术去获得结果的单纯技艺。关于这种结果的真正的真理意义只有通过具体的直觉的思想，在实际针对有关题材本身时才能获得。但是现在只有那些对这样的技术来说不可避免的思想方式和自明性在起作用。人们以字母和表示联接和关系的记号(+、×、=等等)，按照在本质上与纸牌或棋类游戏的活动方式没有什么区别的游戏规则来演算。这里，真正地给予这种技术过程以意义和给予这些正常的结果以真理〔即使它是那种形式的普遍的科学(mathesis universalis)所特有的“形式的真理”〕的本来思想被排除

① 关于加以限定的集的概念的更详尽的说明，可参见《纯粹现象学和现象学哲学的理念》(1913)，第135页起。关于mathesis universalis(普遍的科学)的理念，可参见《逻辑研究》第1卷(1900；第2次修订版，1913)，以及特别可参见《形式的和超验的逻辑》，哈勒，尼迈耶尔出版社1930年版。

出去了。以这种方式，这些本来的思想也在形式的集合论本身中，正如在以前的关于数量的代数中，和在一切不诉诸真正的科学意义的有关的技术应用中，被排除出去。在对几何学(即在对关于时空形状的纯数学)的应用中也发生同样的情况。

用形式逻辑的形式表述实质的数学，以及那种扩展了的形式逻辑发展成为自身完备的纯解析学或集合论，这是一个完全合理的、必然的过程。同样，技术化时常导致完全在技术的思想中迷失自己，也是一个十分自然的过程。但是，所有这一切能够、并且必须成为一种完全自觉地被理解和被实践的方法。为要做到这一点，仅当我们注意避免这种危险的意义转移，时时记住本来授予这种方法的意义，记住只有通过这种意义授予这种方法才在获得关于世界的知识方面具有意义。并且，我们必须使数学的自然科学从那种对以上这些问题不加提问的传统中解放出来。这种传统从这种数学的自然科学的新观念和新方法发明之日起，已经把模糊不清的东西带入了意义中。

当然，正如我们已经表明的，这些已经获得的和打算获得的公式是从事发现的自然科学家最关心的东西。物理学在对直观的、我们周围世界的自然进行数学化的过程中走得越远，数学自然科学的定理被使用得越多，它们所求助的工具，即mathesis universalis（普遍的科学)，越是发展，对量化了的自然的新的事实的演绎推理的可能的范围就越大，并因而可供证实的范围就越广。实验的物理学家负责在从直观地给予的周围世界向理想的极标上升的过程中所需要作的实验和测量，以及最后对有关的理论进行证实的全部工作。而数学的

物理学家则埋头于时空的算术化的领域，或同时也研究形式化的普遍科学（mathesis universalis），他们把引入到它们中去的数学物理公式视为这种形式的科学的纯粹结构。当然，在它们中出现的作为关于事实的自然的函数规律成分的常项是保持不变的。数学的物理学家通过考虑一切“已经被证明的和作为作业假设被利用的自然规律”，并在属于这种普遍的科学的整个可资利用的形式的规律系统的基础上，得出逻辑的结论，然后就把这些结论交给实践的物理学家去处理。但是他们也研究有关新的假设的逻辑的可能性问题。当然，新形成的假设必须跟当时被认为有效的那些理论的总体相融洽。为此，他们关心按照有关的理想的极标，即按照有关的精确规律，通过经验的观察和实验来制定和确认解释因果规律的假设。他们认为，唯有这样制定和确认的假设才是许可的。另一方面，实验的物理学家在他们的工作中也不断朝向理想的极标，朝向数量关系和一般的公式。因此，在一切自然科学的探索中，这些便成为兴趣的中心。物理学的一切旧的和新的发现，可以说都是在跟自然相协调的公式世界中的发现。

这个世界的公式意义在于理念存有，而为达到这些理念存有所进行的辛勤工作还只具有为通向这个目标开辟途径的性质。这里，人们必须考虑以上所描述的形式的数学思想技术化形成的方向的影响：它的经验的、发现的、（或许以其极大的天才）产生构成理论的思想方式，转变成为以变换的概念、“符号的”概念进行思考的思想方式。因此，在这一过程中，纯粹几何学思想，正如它在事实的自然中和在自然科学的思想中的应用一样，空无意义。此外，技术化还取代一切其他的属于自然科学的方法。这不仅仅是一个这些方法随后“成为机械

式的东西"的问题，它的本质在于，随着技术化这些方法的表面现象和本来意义的分离。就这样，自然科学经历一场多方面的转变，它的意义被掩盖起来。实验的物理学家和数学家分工合作，以这种方式所完成的巨大的理智工作都是在转变了意义的地平圈内发生的。尽管人们在某种程度上意识到技艺（τέχνη）① 和科学的差别，但是那种对通过技术化的方法对自然来说所应该获得的实际意义的反思，不久就停止了。人们不再深入思考伽利略在创造性的沉思中构想数学化的自然的理念时所持的立场究竟是什么，不再进一步追问伽利略和他的后继者在数学化的构想中所希望的是什么，以及他们所进行的工作的意义何在。

h. 生活世界是自然科学的被遗忘了的意义基础

然而，最为重要的值得重视的世界，是早在伽利略那里就以数学的方式构成的理念存有的世界开始偷偷摸摸地取代了作为唯一实在的，通过知觉实际地被给予的、被经验到并能被经验到的世界，即我们的日常生活世界（unsere alltägliche Lebenswelt）。伽利略的后继者，近几个世纪以来的物理学家，也都很快继承这种代替。

伽利略本人是纯几何学的继承人。这种所继承的几何学、这种"直观的"概念化、证明、构成所继承的方式，已经不是原先的几何学了，在这种直观中它已经把意义抽空了。即使古希腊罗马的几何学，从它的方式上看也是一种技艺（τέχνη）。

---

① τέχνη，希腊文，原意为艺术技巧、手艺、艺术、诡药、诡计等。——译者

它已经离开了真正直接直观的、和原初直观的思想的源泉。而正是从那里，所谓几何的直观，即那种运用理念存有的操作活动，首先导出它的意义。理念存有的几何学走到了实践的测量技艺之前，后者对理念存有一无所知。然而正是这样的一种前几何学的成就是几何学的意义的基础，是理念化的伟大发明的基础：这包括理想的几何世界的发明，或通过构成创造"数学的存在"和客观地规定理念存有的方法论的发明。伽利略没有回过头来探问原初的意义给予的成就，这是一个致命的疏忽。这一成就是在原初的一切理论的和实践的生活——直接地被直观的世界（在这里特别是指经验地被直观的物体世界）——的基础上所取得的理念化的成就，它导致产生几何的理想构型。伽利略没有深入反思：对这个世界及其形状的自由想象的变更为何只导致可能的经验地可直观的形状，而不导致精确的形状；究竟什么样的动机和成就是真正的几何的理念化所要求的。人们继承了几何学的方法，但是对于导致这一方法的成就是如何取得的这一点，现在已经没有活生生的体验了，人们更不对从内部实现精确性的意义的方法作理论的反思。仿佛，几何学以其自己直接自明的先天的"直觉"和借助于这种直觉来操作的思想创造出自我完备的绝对真理，并且这样的真理——"不言自喻地"——能够毫不费力地被应用。这种不言自喻性是一种幻想（我们在说明伽利略思想的过程中已附带地考虑过这个问题，并大体指出了这一点），甚至几何学应用的意义也有复杂的意义源泉。伽利略本人及其相当长的一段时期内的后继者没有看到这一点。于是，自伽利略起，理念化了的自然就开始不知不觉地取代了前科学的直观的自然。

因此，每一偶然的(或者也是"哲学的")对技艺工作的真正意义的反思，始终停留在理念化了的自然上；他们没有把反思进行到底，不追问从前科学的生活和它周围世界中产生出来的新的自然科学，及其与之不可分割的几何学，是为何种根本目的服务的。——这种根本目的必定存在于这种前科学的生活中，并且必定跟它的生活世界相关联。人们(包括自然科学家)生活在这个世界之中，只能对这个世界提出他们实践和理论的问题；在人们的理论中所涉及的只能是这个无限开放的、永远存在未知物的世界。一切关于规律的知识只能是作为按照所掌握的规律对实际的和可能的经验现象的过程作预言的知识。当我们通过观察和实验扩充经验，使之深入未知的领域中去，并以归纳的方式加以证实，我们就获得用来作出预言的知识。的确，日常的归纳已经发展成为按照科学方法的归纳。但是这并不改变已经在那里的世界是一切有意义的归纳的地平圈这一本质意义。我们所发现的这个世界是一切已知的和未知的实在的东西的世界。时空的形式以及一切以这种形式结合起来的物体的形状，都属于这个实际的经验直觉的世界。我们本身生活在这个世界之中，我们的人的身体的存有方式是与这个世界相适应的。但是在这个世界中我们看不到几何的理念存有，看不到几何的空间、数学的时间以及它们的一切形状。

这是一个重要的评论，尽管它的道理很寻常。然而正是这种寻常的道理被精确科学埋没了，而且自从古代的几何学被一种按其本身的方式来讲不可逾越的证明所给定以来就是如此。这是因为方法论方面的理念化的成就暗中代替了直接给予的东西，而后者作为现实性是一切理念化的前提。这个

实际地被直觉到的、被经验到和可被经验到的世界(我们整个实践生活是在这个世界上发生的)在它自己的本质结构和在它自己的具体的因果样式方面总是依然如故,不管我们进行技术化或不进行技术化。因此,我们所发明的一种特殊的、几何的、伽利略的、称之为物理学的技术并不改变这个世界。通过这一技术我们所实际完成了什么呢?没有别的,只有扩展到无限中去的预言。一切生活都依赖于预言,或者我们也可以说,依赖于归纳。在这种最原始的方式上,甚至每一种直接经验的存有的确定性也是归纳的。"被看的"事物永远丰富于我们对于它们所"实际地、真实地"看到的东西。看、知觉在本质上既是有某种东西本身,又是预先有某种东西,预先意谓某种东西。一切实践及其计划都涉及归纳,只是通常的归纳的认识或预言(即使采用形式化的、"证明的"表达方式)是朴实的,而伽利略的物理学所采用的那种扩展到无限中去的"方法论的"归纳则具有高度的成效和十分精湛而已。

在几何的和自然科学的数学化中,在可能的经验的开放的无限性中,我们为生活世界(即在我们的具体的世界生活中不断作为实际的东西给予我们的世界)量体裁一件理念的衣服(Ideenkleid),即所谓客观科学的真理的衣服。就是说,通过一种(为我们所希望的)能在每一个别的情况中实际地实行的,并能被不断证明的方法,我们首先为生活世界的可具体地被直观的形状的实际的和可能的感性的充实(sinnlichen Füllen)构作量值指数,然后用这种方式获得预言直观地被给予的生活世界中的具体的、现在还没有被实际地给予或不再被实际地给予的事件的可能性。这种预言的成就远远胜过日常的预言的成就。

这件"数学和数学的自然科学"的理念的衣服，或这件符号的数学理论的符号的衣服，囊括一切对于科学家和受过教育的人来说作为"客观实际的、真正的"自然，代表生活世界、化装生活世界的一切东西。正是这件理念的衣服使得我们把只是一种方法的东西当作真正的存有，而这种方法本来是为了在无限进步的过程中用科学的预言来改进原先在生活世界的实际地被经验到的和可被经验到的领域中唯一可能的粗略的预言的目的而被设计出来的。这层理念的化装使得这种方法、这种公式、这种理论的本来意义成为不可理解的，并且在这种方法的素朴的形成中从来没有被理解过。

因此，没有人意识到这类根本的问题：这类作为活生生的历史事实的素朴的东西如何实际地成为可能，并继续是可能的；当没有人真正理解这样的成果的实际意义和内在必然性时，实际地朝向系统地解决无限的科学任务这一目标和不断取得无可怀疑的硕果的这一方法如何能够成长发展，和为何历经几个世纪一直能有效地发挥作用。过去所缺乏和现在继续缺乏的是那种实际的自明性。认知者和制作者只有通过这种自明性才能为自己不仅说明所制成的新的东西和借以进行制作的东西，而且也能说明它们由于沉淀或传统化被掩盖起来的蕴含的意义，即说明他们自己的构成物、概念、理论所一贯依据的前提。难道科学和它的方法不象一架能可靠地制作显然非常有用的东西的机器吗？——人们一点不懂机器运转的内在可能性和必然性，却能学会正确地操作。但是，科学能象一架机器一样，从一种在类似意义上的完全的——科学的——理解中被预先设计出来吗？难道这不导致"无限回归的"论证吗？

最后，这个问题难道不跟在通常意义上的本能的问题相联系吗？它难道不是一个暗藏的理性的问题吗？——只有当它显示出来时，才知道它本身为理性。

伽利略这位物理学或物理学的自然的发现者（为了对他的前辈公正起见，应称为集大成的发现者），既是发现的天才，又是掩盖的天才。他发现了数学的自然、方法的理念，他是无数物理学的发现和发现者的先驱。以前人们只知道直观的世界的（作为它的不变形式的）普遍的因果性，而伽利略发现了自他以来一直被称之为因果规律的东西，即"真正的"（理念化和数学化了的）世界的"先天的形式"，"精确的规律性的规律"，按照它在"自然"（理念化了的自然）中所发生的一切事件必定服从精确的规律。所有这一切都既是发现又是掩盖，以致我们现在把它们当作不言自喻的真理。新的原子物理学对经典的因果规律所作出的所谓哲学上革命性的批评，并没有在原则上改变这一点。因为在我看来，这些新东西之中最根本的本质依然如故，即通过公式规定的自身数学化的自然，并只有按照公式才能解释这一自然。

我当然诚心诚意地继续认为，伽利略位于近代伟大发现家之巅。我当然也心悦诚服地赞叹经典的和后经典的物理学的伟大的发现家和他们的理智成就。这些成就决不是机械的，而是具有令人震惊的重大意义的。我们说明这些成就是一种技艺（τέχνη），我们在原则上批评物理学家，即使是最伟大的物理学家，批评他们没有看到，并一定看不到这些理论的本来的、原始-真正的意义，这对这种成就并没有一丝一毫的贬低。但是，我们的说明和批评决不是什么形而上学的神秘主义或思辨，而是以最强有力的自明性揭示出这些理论的真正的、

实际的意义。这种意义是与作为方法的意义相对立的，后者在其公式的操作和实践的应用中，即在技术中有其自己专门的理解。

至此为止我们以这种方式所进行的讨论仍然是单方面的，我们还没有充分研究导向新维度的问题的领域，只有当我们深入探索生活世界和作为它主体的人，只有当我们按照它最内在的动力进一步阐明它的历史发展时，这一领域的真面貌才向我们展示出来。

i. 由于没有澄清数学化的意义所导致的灾难性误解

随着伽利略对自然的数学化的重新解释，虚假的后果也在自然以外的领域中产生出来。由于这些后果与这种解释的关系是如此地密切，以致它们统治了直到现在为止的关于世界的观点的一切发展。我在这里是指伽利略的著名的关于特殊的感性性质的单纯的主观性的学说。这很快就被霍布斯发展成为这样的一种学说，这种学说断定关于感性地直观的自然和整个世界的一切具体的现象是主观性的东西。这些现象只存在于主体中，并且它们只是作为在真实的自然中所发生的事件的因果关系之结果而存在于主体中的。在真正的自然中的事件则完全依数学的特性而存在。如果我们的直观的生活世界完全是主观的，那么整个前科学的和科学以外的涉及日常存有的真理的意义就被贬低了。只有当它们含糊地表明，(这尽管是虚假的)在这个可能的经验的世界之后存在着一个超越于它的自在的世界，这些真理才不失去意义。

与此相关联，关于新意义形成的进一步的后果也紧跟而来：物理学家从这种新意义形成中所作出的自我解释被认为是不言而喻的，并直到最近一直居于支配地位。

自然在它"真正的自在的存有"中是数学的。时空的纯数学从这种自在的存有中获得具有必真的自明性的、无条件地普遍有效的关于规律的知识，即作为关于先天构成的公理性的基本规律的直接的知识，和通过无限的中介从这些基本规律中推演出来作为其余的规律的知识。对于自然的时空的形式，我们拥有一种(正如后来所称呼的那样的)"生而固有的能力"，凭着它我们(在一切实际的经验之前)确切地认识作为数学的理念存有的真正的自在的存有。因此这也意味着这些时空形式本身就是我们生而固有的。

另一方面，我们遇到较为具体的普遍的自然规律，尽管它也彻底地是数学的。它是通过对事实的经验材料的归纳而获得的"后天的知识"。通常认为，先天的关于时空形状的数学和归纳的、尽管也应用纯数学的自然科学之间存在着尖锐的对立。或者，人们也可以说：理由与结果之间纯数学的关系完全不同于实在的理由与结果之间的关系，即完全不同于自然的因果关系。

然而，自然的数学和时空形式的数学(它归根到底也属于前者)之间的关系，即那种非生而固有的与生而固有的数学之间的关系的模糊不清，不免使人逐步产生不安的感觉。与我们归之于创造者上帝的绝对的知识相比较，可以说，我们在纯数学方面的知识所缺乏的只是：虽然它始终是绝对自明的，但是为了把以时空的形式"存在"的一切形状实现为知识，即实现为明晰的数学，它需要一个系统的过程。与此相反，对于在

自然中具体地存在的东西，我们完全没有先天的自明性。对于超出时空形式范围之外的整个自然的数学，我们必须通过对经验事实的归纳才能达到。但是，世界本身不是完全数学的吗？它不也必须被设想为一个前后一贯的数学系统，能在前后一贯的自然的数学中得到实际描述吗？这种前后一贯的自然的数学正是自然科学所永远寻求的，即寻求（在形式方面）用一个"公理的"规律系统来包括它，但是它的公理永远是假设，因而永远不能被真正达到。为什么它永远不能被真正达到呢？为什么我们永远也没有希望发现自然自身的具有必真的自明性的公理系统呢？这是因为我们在此实际上缺乏那种生而固有的能力吗？

在那种本来意义和表面意义相分离的、或多或少已经技术化的物理学和它的方法的意义模式中，上述那种区别是"完全明显的"。这是纯（先天的）数学与应用数学之间的差别，是（在纯数学的意义上的）"数学的存在"与数学地形式化了的实在（在那里数学形式也是一种具有实在的特性成分）的存在之间的差别。然而，即使象莱布尼茨那样杰出的天才也为了真正把握这两种存在（即作为纯粹几何存在的普遍时空形式的存在和具有事实的、实在的形式的普遍的数学的自然的存在），以及为了真正理解它们之间的互相关系，煞费苦心了很长时间。

在这些方面的模糊不清对于康德的先天综合判断问题的意义和他的划分纯数学的综合判断和自然科学的判断的意义，我们在以后要详细讨论。

这种模糊不清随着纯粹形式数学的发展和它作为方法的不断应用而越加严重，并在内容上有所改变。这表现为，"空

间”与纯粹形式地定义的“欧几里得集”相混淆；作为在纯几何的思想或以及算术的、纯逻辑的思想的自明性中所把握的、无条件地有效的、理想规范的现实的公理（wirkliches Axiom）（这里应在这个词的老习惯的意义上理解）与非真实的“公理”（uneigentliches “Axiom”）——这个词在集合论中根本不是指判断（“命题”），而是指作为形式地构成的无内在矛盾的“集”的定义的成分的命题形式——相混淆。

j. 数学的自然科学的起源问题的基本意义

在这个问题上的模糊不清正如以前所指出的模糊不清一样，是由于原初的活生生的意义形成发生了变化，或者说，是由于原初的活生生的对任务的意识、以及由此产生的方法及其特殊的意义发生了变化。用以完成任务的方法日益进步，它作为一种技艺一直被继承下来，但是它的真正意义并不必然传下去。因此，只有当科学家已经发展了一种能力，能用来追溯一切意义形成和方法的原初意义，即追溯原初确立它们时的历史意义，以及特别是从此往后不知不觉地作为意义遗产传下去的意义时，一种理论的任务和成就（如自然科学的、或普遍世界科学的成就，它们只有通过方法的无限性才能掌握其课题无限性，并只有借助于抽去意义的技术思想和活动才能掌握方法的无限性）才具有和才能够保留真正的和原初的意义。

但是，数学家、自然科学家至多能成为为了进行发现而创造出方法的才华横溢的技术家，他们通常完全不能进行以上所提到的那种反思。在他们探索和发现的实际领域中，他们

完全不知道这些反思所要澄清的东西具有澄清的必要性，并且完全不知道这是为了对于哲学或对于科学来说，即对于关于世界本身、自然本身的真正的知识来说，具有决定性意义的重大利益的缘故。正是这种在科学的初创中起过决定性作用的兴趣被作为传统所给予的、成为一种技艺的科学而丢失了。任何一种从数学和自然科学的研究领域之外引导人们作这样的反思的企图，都被当作"形而上学"而加以拒斥。准备为数学和自然科学献身的专业人员似乎都十分清楚他们在工作中所要做和所要完成的东西，——这在他们看来是如此明显。还需澄清的历史的动机虽也使这些研究者感到哲学的（"哲学-数学的"，"哲学-自然科学的"）需要，但他们以适合于他们的方式来满足它。这就使得所需探索的问题的整个层面完全没有被看到和完全没有被加以处理。

k. 我们阐说的方法特点

最后，关于我们在这一节的错综复杂的考虑中所采用的有助于达到我们的总目的的方法，还有一些话要说。为了达到在我们的哲学形势中非常必要的自我理解，我们所进行的历史的反思需要澄清近代精神的起源，从而需要澄清（由于没有能充分估价数学和数学的自然科学的意义）科学的起源。这也就是说，澄清原初动机和思想运动。这两者导致它们的自然的理念，和在自然科学本身的实际发展中实现这样的理念的运动。在伽利略那里，可以说，这种理念第一次羽毛丰满。因此我把我的一切考虑跟他的名字相联系，这样以某种方式理念化了和简化了这个问题。一个更为精确的历史的分析就需

要考虑他的思想中的那些应归于他的“前辈”的东西（顺便说一下，我以后还将以类似的方式作分析，我认为这样做是有充分理由的）。考虑伽利略所面临的形势，考虑这种形势对他的必然促动，有助于我们很快确认和理解对自然科学的整个意义授予的开端。但是就在这里我们已经遇到了在较后的和最近的时代所发生的意义的转移和掩盖。因为我们这些执行反思的人（如果允许我作预先假定的话，也包括我的读者）本身处于这种时代的魔力之下。由于我们囿于它们之中，我们开始时对这种意义的转移一无所知；我们谁都认为自己十分清楚地知道数学和自然科学是什么，并能用来做什么。因为今天还有谁没有在学校中学过它们呢？但是一旦我们稍加阐明新的自然科学和它的新方法的样式的原初意义，我们就会感到后来发生了意义的转移。并且，这种意义的转移显然影响了对科学动机的分析，或至少使得它成为一项更为困难的工作。

因此我们发现自己处于一种循环中。为要理解开端必须从以现今形式表现出来的科学出发，向后追溯它的发展。但是由于缺乏对开端的理解，作为意义的发展的发展就无迹可循。因此我们别无他法，只能前后来回地“快速”进行，在这种互相作用中寻求相互补益。对一方的相对澄清有助于阐明另一方，反之也然。因此，我们必须作一种历史的考虑和历史的批判，它沿着始于伽利略的（并以后直接从伽利略起的）时间顺序进行。但我们时常要作历史的跳跃，这不是离题，而是必要。之所以必要，因为正如我们已经说过，我们担负起从我们的时代及其科学的“总崩溃”的形势中产生出来的自我反思的任务。然而，对于这一任务来说，最重要的是反思新的自然

科学的、尤其是精确的自然科学的原初意义。因为精确的自然科学通过它的一切意义的转移和误入歧途的自我解释（这是我们以后必须继续追踪的）对于现代实证科学，对于现代哲学，甚至对于现代欧洲人的整个精神面貌来说，过去具有、现在继续具有决定性的意义。

这也属于方法：读者，特别是从事自然科学工作的读者，对于不使用自然科学的说话方式的做法，是会感到恼怒的，或者会感到这是一种肤浅的涉猎。然而，这种说话方式正是我们有意识地避免的。我们处处想把“原初的直观”提到首位，也即想把本身包括一切实际生活的（其中也包括科学的思想生活），和作为源泉滋养技术意义形成的、前于科学的和外于科学的生活世界提到首位。在这样的一种思想方式中我们所遇到的重大困难是，我认为，一方面必须选择日常生活的素朴的说话方式，另一方面又必须使它恰如其份地把所要证明的东西清楚地表达出来。

通过一种高于生活的朴素性的反思，正确地向生活的素朴性回归，是唯一可能的一条克服那种处于传统的、客观的哲学的所谓“科学性”之中的哲学素朴性的道路。这将为曾多次提到过的新维度打开大门。这一点将逐步清楚起来，并最终完全明确。

在此还须补充一下，大致地说，我们的一切说明只是相对地有助于理解，我们在批判的沉思中所使用的怀疑式的表达方法（我们作为进行这种沉思的现代人是不能沉默不言的）的功用在于，它逐步使我们的沉思的结果成为我们的思想和方法，并有助于我们的解放。从“存在的理由”出发的一切反思自然是批判的。但是，我们以后也要对我们的反思

线索的基本意义和我们特有的批判的基本意义作反思的认识。

10. 在自然科学的主导榜样中的二元论的起源。“几何式的”世界的理性

现在我们必须把新的自然观中的一个基本成分突出出来。伽利略在从几何的观点和从感性可见的和可数学化的东西的观点出发考虑世界的时候，抽象掉了作为过着人的生活的人的主体，抽象掉了一切精神的东西，一切在人的实践中物所附有的文化特性。这种抽象的结果使事物成为纯粹的物体，这些物体被当作具体的实在的对象，它们的总体被认为就是世界，它们成为研究的题材。人们可以说，作为实在的自我封闭的物体世界的自然观是通过伽利略才第一次宣告产生的。随着数学化很快被视为理所当然，自我封闭的自然的因果关系的观念相应而生。在此，一切事件被认为都可一义性地和预先地加以规定。显然，这就为二元论开道铺路。此后不久，二元论就在笛卡儿那里产生了。

我们现在必须弄清楚，把“自然”理解为隔绝的、在实在方面和理论方面自我封闭的物体世界这种新观念很快引起的整个世界观的彻底变化。可以说，世界被分裂为二：自然世界和心灵世界，尽管后者由于跟自然有某种联系而不能取得一个作为完全独立的世界的地位。古人对物体一一作研究，并有关于物体的单独的理论，但他们并不把封闭的物体世界当作普

遍的自然科学的研究对象。他们也研究人和动物的心灵，但是他们没有现代意义上的心理学，即一种以普遍的自然和自然科学为榜样的，努力在它自己的自我封闭的领域内达到相类似的普遍性的心理学。

从近代开始的自然科学方法、或说自然科学的理性的实际上完全不可避免的榜样作用的结果，即世界的分裂及其意义转变，是可以理解的。在被人们理解为观念和任务的对自然的数学化中，蕴含着这样的一个假定：在时空世界中的无限多样的物体的共存本身是一种数学的理性的共存，尽管作为归纳科学的自然科学只能用归纳方式达到这种本身为数学的互相联系。无论如何，自然科学具有最高度的理性，因为它是受纯数学指导的，它是通过归纳的数学的研究而获得的结果。难道这不应成为一切真正的知识的楷模吗？难道知识，如果它想成为超出自然领域之外的真正的知识的话，不应以自然科学为楷模吗？或者更确切些说，难道它不应以纯数学为楷模吗？——或许我们在其他的知识领域内也具有那种“生而固有的”、通过公理和演绎的方法获得必真的自明性的能力呢。毫不奇怪，我们已经在笛卡儿那里发现了普遍的数学的理念。当然，直接从伽利略起的理论的和实践的重大成功在此起了作用。从而，世界和哲学呈现出全新的面貌：世界本身必须是理性的世界，这种理性是在数学或数学的自然中所获得的新的意义上的理性；相应地，哲学，即关于世界的普遍的科学，也必须被建筑成为一种“几何式的”（“more geometrico”）统一的理性的理论。

11. 二元论是理性问题的不可理解性的原因，是科学的专门化的先决条件，是自然主义心理学的基础

当然，如果科学理性的自然是一个自在存有的物体世界(这在给定的历史状况中被认为是显然的)，那么自在的世界必定是一个(在一种以前不知道的意义上的)特有的分裂的世界，它被分裂为自在的自然和另一种与此不同的存有的种类：心理方面的存有者。首先，这必然会引起一个严重的困难，即使当我们考虑来自宗教的、决不会被放弃的上帝的观念时，这困难就已经存在了。上帝作为理性的原则不是不可避免吗?理性的存有，并且首先作为自然的理性的存有，为了成为完全可思议的东西，难道不以理性的理论和造就这种理论的主体性为先决条件吗？于是，自然和整个自在世界难道不以作为绝对存有的理性的上帝为先决条件吗?难道这不意味着，心理的存有作为一种纯粹自为地存有的主体性不在自在存有中居优先地位吗?不论它是神性的还是人性的，居优先地位的毕竟是主体性。

一般地说，我们每当考虑理性问题时，就会发觉，心理的存有被分离出来这一点引起越来越大的困难。当然，只是在以后这些困难才有咄咄逼人之势，以致成为哲学探讨的中心课题。这表现在对人类知性的重大研究中，表现在对“理性的批判中”。但是理性主义动机的力量还没有中断，人们充满信心地在一切方面贯彻理性主义哲学。他们在获取无疑具有价

值的知识方面也并非没有收获。即使这些知识"还没"达到理想的目标，它们可以被解释为是其初级阶段。每一种特殊科学的建立现在本身也受到与此相应的理性理论的或理性领域的理念的指导。因而哲学分解为各门特殊的科学有一种完全跟近代人的心态相联系的更加深刻的意义。古代的科研工作者的专业化不会导致我们意义上的专门科学。伽利略的自然科学不是通过专业化而产生的。恰恰相反，被新的自然科学激发出来的理性哲学的理念才使后来的新科学专业化了。正是从这种哲学的理念那里，它们才获得进步和征服新领域的动力。这里所说的新领域是指在理性宇宙的总体中的理性地封闭了的特殊领域。

当然，自笛卡儿宣布理性哲学的理念及自然和精神的分离之时起，一种新的心理学就立即成为需要，并且它已经在笛卡儿的同时代人霍布斯那里显露端倪。正如我们已经指出过的，它是一种对以前时代完全陌生的心理学。它被具体地设计为在理性主义精神指导下的心理物理人类学。

人们不应被通常所说的那种经验主义和理性主义的对立弄糊涂了。霍布斯的自然主义想成为物理主义，就像一切物理主义一样，它是以物理的理性为榜样的。①

这也适用于近代的其余科学，如生物学等。二元性的分裂，物理主义的自然观的后果，在它们中引起各种分裂型的学说的发展。生理物理学在开始时把它的研究完全集中在身体

① 当我在这里和在其他地方使用物理主义这个词时，我完全是在一般的意义上使用的。这种意义完全可以从我们自己的研究过程中得到理解，即它代表那些由于对现代物理学的真正意义的误解而导致哲学的错误。因此这个词在这里并不专门指"物理主义运动"（"维也纳小组"，"逻辑经验主义"）。

方面的问题上，描述地把握这些具体的东西，对它们作直观的分析和分类，这在开始时还是必要的。但是，自然的物理主义的观点使这样一种见解明显起来：进一步发展了的物理学将最终以物理主义的理性方式“说明”这一切具体的东西。因此，生理物理-描述科学的兴旺，特别是鉴于它们经常使用物理学的知识，被认为是始终按物理学的方式来解释的自然科学方法的一种成功。

现在让我们来考虑灵魂。灵魂被认为是当动物和人的身体被分离出来归入封闭的自然领域内之后所剩余下来的东西。这里，物理的自然观和自然科学的方法自霍布斯以来也以可以理解的方式起了榜样作用：灵魂被认为在原则上属于一种跟自然存有物相类似的存有种类。心理学必须象生理物理学一样从一种描述的学说上升为一种进行最终的理论说明的学说。尽管按照笛卡儿的学说，物理实体和心理实体由于根本属性上的差别是相分离的。这种对心理东西的自然化，经由洛克贯穿于整个近代，并直至当前。洛克的白纸①说能形象地说明这一点：在蜡板(tabula rasa)上，心理材料来来去去，其活动情形犹如自然中的物理事件一样。这种新的、趋向物理主义的自然主义在洛克那里还没有被前后一贯地制定出来，还没有彻底地把它思考成为一种实证的感觉主义。但是这种观点迅速传播，对于整个哲学史的发展起着命运攸关的影响。无论如何，这种自然主义的新的心理学从一开始起就不是一种空洞的许诺，持久地把它论证为一种普遍科学的一些巨著相继出版，给人以深刻的影响。

---

① 胡塞尔在原文中使用英文词 white paper（白纸）。——译者

被这种精神所孕育的一切新科学看来获得了成功，即使处于最上层的形而上学也仿佛如此。凡在物理主义的理性主义不能真正贯彻的地方，就借助于使用略加改变的经院哲学的概念、模糊论点，以求得缓解。实际上，新的理性的主导意义多半没有被精确地构想出来，尽管它是这一运动的动力。对它作更为精确的说明本身是直至莱布尼茨和沃尔夫时代的哲学的理智工作的一部分。新的自然主义的理性主义如何能“几何式地”创造一种系统的哲学——一种形而上学，一种关于最高的和最终的问题的科学，一种关于理性的问题同时也关于事实问题的科学，我们在斯宾诺莎的《伦理学》中能够找到一个经典的例子。

人们首先必须在其历史意义中正确地理解斯宾诺莎。按照他几何式论证方法的表面可见的东西，来解释斯宾诺莎，完全是一种误解。他开始时作为一个笛卡儿主义者当然深信，不仅自然，就连整个存有，必定是一个前后一贯的理性系统。这是在一开始就被他视为当然的东西。自然的数学的系统必定被包括在一个总系统中，前者作为这个总系统的一部分是不能自给自足的。物理学实际上不是一个完备系统，因此人们不能把物理学完全移交给物理学家。同样，对于心物二元论中的心的那一部分来说，人们也不能把发展有关这一部分的理性系统的任务完全委托给心理学家。在理性整个系统的统一中，上帝这个绝对的实体也必须成为理论研究的对象。斯宾诺莎面临一个构成整个关于存有的理性系统的任务——首先发现这一系统的前后一贯的可思议性的条件，然后通过实际的构成，系统地实现它。只有当完成了后一步，一个理性的存有总体的实际可思议性才得到证明。在此之前，它只是假

设，尽管这在以自然科学为榜样的态度中看来是自明的。确实，那种根本区分两种不同的“实体”，同时又带有一个位于它们之上的绝对的和真实的实体的学说的可思议性还是完全不清楚的。当然，斯宾诺莎只想构作一个大致的系统，他的《伦理学》是**最初的普遍的本体论**。他认为，对于实际的自然科学来说，以及对于与此相平行的、以类似的方法构筑起来的心理学来说，它们的真正的系统的意义只有通过这种普遍的本体论才能被获得，如果没有这种系统的意义，它们依然是不可理解的。

12. 近代物理主义的理性主义的总特征

哲学在其古希腊罗马起源时就想成为“科学”，即想成为关于存有世界的普遍知识；它不想成为含糊的、相对的日常见识——意见(Doxa)，而想成为理性的知识：知识(ἐπιστήμη)。但是真正的理性的观念及其真正的普遍科学的观念在古代哲学中还没有达到——这样的观念是近代创始者的信念。这种新的理想只有按照新形成的数学和自然科学的模式才是可能的。它在振奋人心的实现它的步伐中证明自己的可能性。这种新的理念的普遍科学除了作为**包罗万象的知识**以外还能是什么呢？因此对于哲学家来说，这是一个无限遥远的、然而可以实现的目标。这不是就个人或某一研究者的团体而言的，而是指通过一代接一代人的持久的系统研究。人们凭直观确信，世界本身是一个理性系统的整体，在这个整体中的每一个个

别细节必须加以理性的规定。它的系统形式（它的本质的普遍结构)是可以被我们获得的，而且它甚至预先为我们准备好和被我们所知晓，这至少就它是数学的这一点而言。唯有它的特殊性还需要得到规定，然而不幸的是，这只有通过归纳途径才有可能。这显然是一条通向包罗万象的科学的无限漫长的道路。因此人们生活在一条从近至远，从多少已知到未知，凭着一种确实可靠的扩展知识的方法，按一切存有的"自在的本身"去认识它们的道路上。这是一个无限的进步过程，在这一过程中人们才获得可庆幸的确定性。另一种进步也始终属于这个过程。这种进步是指从生活世界的感性直观的给予向数学的理想目标的趋近，即不断完善经验材料向它们所属的理想概念的永远只是近似的"归类"。这里也涉及发展方法，改进测量，提高工具的效能等。

随着人对世界的认识力量的日益扩展和完善，人也能日益有效地控制人的实践的周围世界，而这个周围世界也在无限的进步中不断扩大。这也涉及对属于这个实在的周围世界中的人类本身的控制，即控制他自己和他的伙伴。人拥有了更大的驾驭自己命运的力量，从而能获得更加完善的、对一般的人来说可理性地思考的幸福。因为至于价值和财富，人也能知道自在真理。这一切都在理性的范围之内，对于人来讲，它们显然是理性的结果。因此人真正成为上帝的仿效者。类比地说，数学谈论无限遥远的点、直线等，人也同样能够说，"上帝是无限遥远的人。"随着把世界和哲学加以数学化，哲学家也在一定意义上把自己，同时也把上帝数学地理念化了。

毫无疑问，这种新的认识的普遍性和理性的理想，标志着一种巨大的进步。这种进步起源于数学和物理学，并由此向

前迈进。当然，按照我们以前的分析，这是必须以对它自身的正确理解和避免意义转移为前提的。在世界史上还有什么比发现可纯粹地（在纯数学中）或以近似的方式（在归纳的自然科学中）实现的无限的真理的总体更能引起哲学家的惊讶，更值得作哲学的深思呢？迄今已经实际地完成和正在继续发展的这一切不就同奇迹一般吗？这种纯粹的理论-技术方面的成就确实可称之为奇迹，即使由于意义的转移它被当作科学本身。然而在另一方面，我们必须提问：这些科学的榜样作用究竟应把我们引向多远？以及是否迄今为止对此所作出的哲学的沉思，以及通过这种沉思而产生的新的世界和世界科学的概念，是完全恰当无误么？

人们曾坚定不移地相信，一切自然科学最终将成为物理学，生物学和一切具体的自然科学必须随着研究的进步日益融合到物理学中。但是，最近人们已经发现，即使就自然而言，它的实现可能性是微乎其微的。这一震动使人感到科学有在方法论方面进行改进的必要。当然这种修改还不是根本性的，它不涉及改变那些在近代奠定了自然科学基础，然后又在成为方法的过程中掏空它的意义的基本思想。

13．在心理学中的物理主义的自然主义首先遇到的困难：无法理解起主导作用的主体性

然而，在此很久以前，对世界进行数学化的可行性，或者，对不清晰地仿效数学的那种合理化（几何式的哲学）的可行

性，人们已经有所怀疑。这一点我们在新的自然主义心理学中可以感觉到。哲学家、数学家、自然科学家等的理性的认识活动及其认识终究也属于这个领域。新的理论是这种活动的精神产物，作为这样的产物它们在自身中承担着世界最终的真理意义。这引起了很多困难，以致在贝克莱和休谟那里发展出了一种悖论式的怀疑论，人们认为这是无稽之谈，然而又不能正确地理解它。这种怀疑论首先正是针对这种数学、物理学的理性模式的。它甚至试图通过把它们的基本概念称之为心理的虚构而使之无效，并贬低它们的领域（数学的空间，物质的自然）的意义。在休谟那里这种怀疑论发展到了极点，它企图连根拔掉整个哲学的理想，整个新科学的科学性的模式。这不仅影响到近代哲学的理想（这是意义重大的），而且也影响到整个过去的哲学，影响到整个以成为普遍的客观科学为己任的哲学态度。这是一种悖论式的处境。一方面，数学化给我们带来了卓有成效的、日益增多的成就，至少给我们带来了一系列新科学。任何一个从事这些工作的人，任何一个注视这些工作并理解它们的人，甚至任何其他的人，都不能否认这种自明性。然而在另一方面，整个这种成就，这种自明性本身，从新的角度看和从心理学出发（这些成就是在心理学所探讨的领域中发生的），就变得完全不可理解的了。而且并不到此为止。不仅新科学和按理性所解释的它们的世界成为不可理解的，而且日常的世界意识和世界生活，在日常意义上的前科学的世界（在那里科学还没有影响到人对存有的明显的认定和所为）也成为不可理解的了。——这个日常的世界说到底也是科学家的世界，这不仅是指当科学家回到日常的实践中来时是如此。

即使较早时期的最彻底的怀疑论也没有把它的攻击集中于这个世界，而只是指出这个世界是相对的，用以否定可靠的知识（ἐπιστημη），否定经由可靠的知识哲学确立起来的自在世界。不可知论便由此产生。

于是，现在产生出一种以前从来不可想象的世界之谜。它们引起完全新的哲学思维的方式，即“认识论的”、“理性理论的”哲学思维，随后不久又引起具有完全新的目标和方法的系统哲学。在这一切变革之中最伟大的变革是从科学的客观主义，近代的、甚至数千年以来的所有客观主义，向超验的主观主义的转变。

14．对客观主义和超验主义的基本特征的初步概括。这两种观念之间的斗争作为近代精神历史的意义

客观主义的特征是：它的活动是在经验先给予的自明的世界的基础上，并追问这个世界的“客观的真理”，追问对这个世界是必然的，对于一切理性物是有效的东西，追问这个世界自在的东西。普遍地去实现这一目标，被认为就是认识的任务，理性的任务，也就是哲学的任务。由此达到最终的存有，除此而外，再也没有其他理性的意义。

超验主义正相反，它认为：现存生活世界的存有意义是主体的构造，是经验的，前科学的生活的成果。世界的意义和世界存有的认定是在这种生活中自我形成的。——每一时期的

世界都被每一时期的经验者实际地认定。至于"客观真的"世界，科学的世界，是在较高层次上的构成物，是用前科学的经验和思想为基础的，或者说，是以它的对意义和存有的认定的成果为基础的。只有彻底地追问这种主体性（在此特别需追问造成对世界及其内容的认定、造成对一切前科学的和科学的模式的认定的主体性，以及追问理性的成就是什么并如何），我们才能理解客观真理和弄清楚世界最终的存有意义。因此，世界的存有（客观主义对此不加提问，把它视为不言自喻的）并不是自在的第一性的东西，因而不应该只问什么东西客观地属于这种存有。实际上，自在的第一性的东西是主体性，是它在起初素朴地预先给定世界的存有，然后把它理性化，这也就是说，把它客观化。

然而，在这里人们已经面临陷入荒谬的危险。因为初看起来，主体性是指人，指心理的主体，这似乎是不言自喻的。成熟的超验主义反对这种心理主义的唯心主义。它在对作为哲学的客观科学进行质疑的同时，发起建立一种完全新的科学的程序，即超验的程序。过去的哲学对于这种超验样式上的主观主义是完全陌生的。过去缺乏作出改变有关的态度的有效动机，尽管这样的一种改变从古代的怀疑论出发，而且正是通过它的人类学的相对主义，并不是不可思议的。

自认识论和真正的超验哲学的尝试出现以来的整个哲学史，是客观主义哲学与超验主义哲学进行顽强斗争的历史。客观主义不断试图保存自己，并以新的形式发展自己，而超验主义则试图解决由它的超验的主体性的理念和由这种理念所要求的方法引起的困难。说明这种哲学发展的内在的紧张关系的起源，对哲学理念的最极端的变化的最终动机的分析，是最

为重要的。它将使我们看到把近代哲学史的演化统一起来的最深刻的意义，这是一种把好几代哲学家联合在一起的目的和意志的统一，并且这也决定了一切个体和学派的努力方向。正如我在这里试图表明的，这是一种朝向超验哲学的最终的形式，即朝向现象学前进的方向。这里也包含作为被悬置的环节的心理学的最终形式，它将连根拔除近代心理学的自然主义的意义。

15．对我们历史研究模式的方法的反思

我们必须进行的这种研究（这已经规定了我们所准备的建议的样式）不是通常意义上的那种历史的研究。我们的任务是去理解哲学的、特别是近代哲学的、历史发展的目的，同时也认清我们自己：我们是这种目的的承担者，我们通过我们自己个人的努力，参与实现这种目的。我们试图识别和理解贯穿于这一切既互相反对又互相合作的变化不定的历史的努力中的统一性。我们在不断进行批判的时候，总是把整个历史的复合体视为一种个人的复合体，并从中最终看出我们自己所需承担的历史任务。我们不是从外部、从事实（仿佛我们本身所经历的这一时间的变迁只是一种外在的因果系列）来识别这种目的的，而是从内部来识别它。只有通过这种方式，我们（我们不仅仅是精神遗产的继承者，而且本身完全是历史精神的产物）才能发现真正属于我们自己的任务。我们赢得它不是通过批判任意的一种当代的或者从过去承继下来的系

统，任意的一种科学的或前科学的"世界观"（最终甚至是一种中国的世界观），而是通过对历史的（我们的历史的）整体的批判地理解。因为在任务的统一性和动力中存在着精神的统一性。这种任务是，在历史的过程中（在哲学家的互相取长补短的长期的思考中）通过从不清楚的阶段到比较令人满意的清楚的阶段，最终达到对自己的完全的澄明。这样，我们所面临的任务，就不仅是一种实际的要求，而且对于作为哲学家的我们来说也是一种职责。因为我们是近代哲学的人类文明的启动者，是贯穿于人类文明史中的意志方向的承继人和共同的承担者。我们通过一种原初的奠基达到这一点。这种奠基同时也是古希腊的原初的奠基的再奠基和修正。真正孕育整个欧洲精神的目的论的开端扎根于这种古希腊的最初的奠基中。

这种通过追索这些目的的最初奠基澄清历史的方式（这些目的把以后各代哲学的环节连接起来，因为它们以沉积的形式继续生存下去，并能一再获得新的活力发挥作用和被批判），这种追索存活下来的目的如何一再重新企图达到新的目标，如何一再企图克服原来的不尽令人满意的地方，进行进一步的澄清、修正、或多或少重新铸造的方式，在我看来，就是哲学家的真正的自我反思的方式。这是一种对哲学家所真正寻求的东西的反思，是对那些作为意志生存于他们中间的东西的反思，是对意志的由来和作为他们的精神先祖的意志的反思。这也就是，使沉积下来的概念系统（它被视为当然地用作他们私有的和非历史的工作基础）在它的暗藏的历史意义方面再次活跃起来。这也就是，通过他们自己的反思推进他们先驱者的反思。这不仅是使这些思想家们前后联系的线索，

他们思想的社会关系，他们思想的共通性变得明显起来，使之生动地显现在我们眼前，而且也依据这一对整个统一过程的回顾进行一场认真负责的批判。这种批判植根于历史的、个人的实现目的的努力中，植根于这些相对立的部分完成和互相的批判中。它不是以当前的哲学家的私下的想当然为根据的。如果一个人想成为一个独立的思想家，想成为一个摆脱一切先入之见的自主的哲学家，他就必须看到，他把一切视为当然的东西都是先入之见，而这一切先入之见又都是来自传统的沉积的模糊不清的东西。这不仅是指那些其真值还未被决定的判断，而且这也适用于关于称之为"哲学"的伟大任务和观念的判断。一切有关哲学的判断说到底都跟这种任务和观念相联系。

因此，对我们所进行讨论的东西作历史的回顾，实际上也是一种最深刻的自我反思。它旨在自我理解我们真正作为人的存在，作为历史的存在所寻求的东西。这种自我反思有助于作出决定。在此这当然是指立即推进这一通过历史的自我反思现在得到澄清和被理解的、我们在当前共同面临的、最真正地属于我们的任务。

然而，一个作为任务交给历史过程的最终的奠基在本质上属于每一个最初的奠基。当这一任务成为完全清楚明白的时候，因而成为一种必真的方法的时候，这种最终的奠基就宣告完成。这种方法在它的永恒的通道上所迈出的每一步都是具有绝对成功的特征的新的一步，即都是具有必真的特征的新的一步。这样，作为一种无限的任务的哲学将达到它的必真的开端，将进入它的必真地向前迈进的领域中去。（把这里所说的在原则意义上必真性跟来自传统数学意义上的必真性

混淆起来，当然是一种根本性的错误。)

但是，我们必须谨防误解：每一个历史上的哲学家都进行他的自我反思，都跟他同时代的和过去的哲学家进行思想磋商。他表达所有这一切，并在这些辩论中坚持他自己的立场，从而创造对他自己的业绩的自我理解，即理解他所发表的理论是如何在他对他所寻求的东西的意识中发展起来的。

但是，无论我们怎样精确地通过历史的研究表述这种"自我解释"（即使表述对整个这一系列哲学家的自我解释）我们还是不能了解贯穿于一切哲学家之间的、最终地在意向的内在性的暗含的统一性中唯一构成历史的统一性的"目的所在"。只有在这种最终的奠基中，这种"目的所在"才能被启明；并只有通过它，哲学和哲学家的统一的发展方向才能被揭示出来。只有从这里出发，我们才能清楚地理解过去的思想家，而他们本身却不能如此清楚地理解自己。

这也使我们看清楚，象"目的论的历史的思考"那样的特有的真理是从来不可能通过引证早期哲学家的有可靠文献资料为依据的"自我证言"而被决定性地驳倒的。因为这种真理只有在批判的总的审视的自明性中才能被建立起来，只有这样的审视，才能使我们看清在以可靠文献资料为依据的哲学理论的"历史事实"和它们表面上的对立和并存背后一种有意义的最终的和谐。

16. 笛卡儿不仅是近代客观主义的理性主义的创始人，而且也是破除这种理性主义的超验主义动机的奠基者

从现在起，我们实际着手澄清近代哲学运动的统一意义。这里，近代心理学的发展所起的特殊作用不久也会变得明显起来。要达到这一目的，我们必须回到整个近代哲学的创始天才笛卡儿那里去。在伽利略完成新的自然科学的最初奠基不久之前，笛卡儿也构想出了一种新的普遍哲学的理念，并立即着手系统地实现它。这种新的普遍哲学具有数学的，或更确切地说，物理主义的理性主义的意义，因而被称为“作为普遍数学”的哲学。它立即产生了巨大的影响。

这(按照我们以前的说明)并不意味着，他事先就已经系统、全面地构想好了这个观念，在科学中一直受这种观念指导的他的同时代人和后继者更没有看清楚它的形式。因为这有待于在新的普遍性的观念指导下的纯数学的更为系统的发展，而这在莱布尼茨那里才(作为“普遍的科学”)第一次达到相对的成熟，并直到今天它仍然是热烈研究的对象，当然这是在作为确定的数学复杂性更为成熟的形式上。就象一切导致伟大发展的历史观念一样，新的数学的观念、新的自然科学的观念、新的哲学的观念也以非常不同的意向活动的模式生活在作为它们的承担者的个人意识之中：有时这些观念仿佛本能式地向前迈进，作为它们的承担者的个人没有能力说明它

们走向何方；有时这些观念或多或少作为清楚的说明的结果．作为被简单平易地把握的目标，通过重新思考，可能结晶为更加精致的目标。另一方面，也存在这些观念变得肤浅化、模糊化的情形，这发生在观念的替代和借用中。在一个领域内是清楚的理念，在另一个不同的领域内就变得不清楚了。我们已经谈到过应如何理解这一点：观念当其意义被抽空时，就变得晦暗不清了，就成为纯粹词的概念；或观念在企图说明自己时由于带有虚假的解释而成为沉重的累赘。尽管所有这一切，它们仍然是发展的动力。这些我们所感兴趣的理念也对那些在数学思想方面没有受过训练的人产生影响。当我们谈论这种第一次被笛卡儿相对牢固地把握的哲学新理念的力量对整个近代的一切科学和文化所起的影响时，必须特别注意这一点。

笛卡儿成为近代的奠基人，不仅在于他开创了这一理念。同样值得高度注意的是，正是他在他的《沉思》中，并且正是为了新的理性主义，这本身也意味着为他的二元论，提供一个根本的基础，第一次确立了以下这样的一些观念：这些观念仿佛遵循着一种暗含的历史的目的论，通过它们本身的历史作用，通过它们揭示这种理性主义所包含的荒谬，从而注定要破除这种理性主义本身。这些观念本来被设想为可用于把这种理性主义建设成为永恒的真理(aeterna veritas)，然而在它们中深藏着一种隐秘的意义，这种意义一旦显露出来，就彻底摧毁这种理性主义本身。

17. 笛卡儿的向"我思"的回归,对笛卡儿中止判断的意义的说明

现在让我们来考虑笛卡儿的前两个沉思的途径,——通向我思(Ego cogito),通向有关的各种所思(cogitata)的思的行为(cogitationes)的我(Ego)的途径。我们从一个能使其结构显示出来的角度出发。我们所探讨的似乎只是一个向学哲学的学童提出的考题。然而实际上,在这些最初的沉思中,存在着连笛卡儿本人都不能完成的难以彻底研究的深刻问题,这使笛卡儿把到手的伟大发现滑掉了。在我看来,今天,也许只有到了今天,每一个具有独立精神的思想家才更深入地研究这些沉思,他们才不被这种纯朴的外貌,不被这种著名的、然而导致悖论的、基本上错误的用来证明上帝存在的思想所吓倒,或不被很多其他的含混不清的东西所吓倒,他们同时也不轻易满足于自己的反驳。在此有充分的理由用较大的篇幅来作说明。这种说明不是重复笛卡儿所说过的东西,而是揭示真正在他的思想中所存在的东西,这包括把他自己所意识到的东西跟被他所掩盖的东西,或被他所偷运进来的东西区分开来。这是由于他十分自然地把它们当作不言自喻的东西而掩盖或偷运的。这不仅是经院哲学传统的残余,也不仅是他那时代的偶然偏见,而是因为它们千百年来一直被当作不言自喻的东西。要克服它们,只有通过澄清和透彻思考伽利略的思想中的原初的东西。

笛卡儿认为,哲学的知识是建立在绝对牢靠的基础上的

知识；它必须以直接的、必真的知识为基础。这种知识具有排除一切可设想的怀疑的自明性。每一步间接的知识必须能够达到同样的自明性。审视迄今为止的一切信念，不论是获得的还是继承的，都使笛卡儿产生普遍的怀疑或怀疑的可能。在这样的一种情形下，笛卡儿以及任何一个立志于成为严肃认真的哲学家的人，都不可避免地会以一种彻底怀疑的中止判断为开端。这也就是说，对迄今为止的一切信念提出疑问，不对它们作出判断，不对它们的有效性或无效性表态。一个哲学家在其一生中必须有这样一番经历，如果他没有采取这样的程序，即使他已经有了"他的哲学"，他还必须这样做一次。在这种中止判断采取之前，"他的哲学"应被当作像其他的任何偏见一样。笛卡儿的"中止判断"确实是空前彻底的，因为它要求不仅针对迄今为止的一切科学的有效性（连以必真的自明性为要求的数学也不例外），而且也要求针对科学以前的和科学以外的生活世界的有效性，即针对一向被当作毫无疑问的、不言自喻的感性经验的世界和一切从它那里派生出来的（非科学的、最终甚至科学的）思想生活的有效性。我们可以说，一切客观知识的最底下的一层，即迄今为止的一切科学认识的基础，一切关于"这个"世界的科学认识的基础，第一次在认识的批判方面被加以质疑。这也就是说，被加以质疑的是通常意义上的经验、感性的经验，以及它的相关物世界本身，——这是一个在经验中，并通过经验对我们来说才有意义和才存有的世界；这是一个对我们来说永久有效的，具有无疑的确定性的，简单地摆在我们面前的世界；这个世界具有这样那样的在特殊的实在对象方面的内容，这些内容只是有时在个别的细节方面被提出疑问，或被认为是无效的假象。从笛卡

儿的中止判断出发，一切建筑在经验基础上的意义和有效性的成就都被质以疑问。的确，正如我们已经说过的，这是一种"认识批判史的开端"，而且是一种对客观的认识进行彻底批判的历史的开端。

现在还有必要再回忆一下古代的始于普罗泰戈拉（Protagoras）和高尔吉亚（Gorgias）的怀疑论。这种怀疑论对可靠的知识，即自在地存有的科学知识提出疑问，并加以否定。但是这种怀疑论并没有超出这样的不可知论，即超出否定这样的一种"哲学"的理性的下层结构。这种哲学认为自己具有自在的真理，假定理性的自在的东西，并相信自己能够达到它。按照怀疑论，"这个"世界是不可理性地认识的，人的知识不可能超出相关于主体的表象。从这一点出发（例如从高尔吉亚的模棱两可的命题"什么都不存在"出发），这也许可能进一步发展这种激进的思想；但是实际上它从来没有能达到这一点。这种怀疑论由于以否定态度朝向实践的和伦理的（政治的）目标，因而缺乏（即使后来也一直如此）那种笛卡儿的原创性的动机：通过走出不可超越的、准怀疑的中止判断（quasi-skeptischen Epoché）的地狱，进入绝对的理性哲学的天堂，并系统地构筑这种哲学。

但是应该如何来进行这种中止判断呢？如果它一下子把一切形式上的、包括在直接的世界经验的形式上的、关于世界的知识悬置起来，并因而失去对世界的存有的把握，通过悬置一种直接的、必真的自明性的原本基础是如何显示出来的呢？对此的回答是：如果我不对有关世界的存有或非存有表态，如果我不对有关世界的存有的认定下判断，在这样的中止判断的范围内并非一切有关存有的认定都被禁止。我，这个执行

中止判断的自我，并不包括在这一中止判断的对象范围内，不如说，——如果我真正彻底地和普遍地执行中止判断的话——在原则上我必须被排除在外，我必然作为中止判断的执行者。正是在这里，我发现我所寻求的必真的基础，即绝对地排除一切可能的怀疑的基础。不论我怎样广泛地进行怀疑，即使我试图设想一切都是可疑的，甚至实际上不存在，但以下这一点依然是自明的：我作为一个怀疑者和否定一切者毕竟是存在的。普遍的怀疑扬弃自己。因此在普遍地执行中止判断期间，“我存在”这一绝对必真的自明性为我所用。但是这一自明性的含义是多重的。较具体地说，我作为一个思者而存在(Sum cogitans)这一自明的陈述的含义是：我思——作为所思的所思(ego cogito—cogitata qua cogitata)。这包括一切思的活动：个别的思的活动以及它们汇合成一种普遍的思的活动这个统一的川流不息的综合。在这种活动中，世界和各种被我设想为属于世界的东西，作为所思，过去和现在一向被我认定为是存有的。只是我现在作为一个进行哲学思考的人，不再以自然的方式简单地对此作认定，和把它们用作知识。我采取一种超脱它们的中止判断的态度，我不再让它们在我的哲学思考中发生作用。因此我的经验的活动、思想的活动、估价的活动等的整个活动的生活被保留下来，并且继续发挥作用。只是在那种活动中呈现在我眼前的，作为世界、作为对于我来讲存有的和有效的东西，现在仅仅被当作“现象”。这一态度也适用于属于世界的一切规定性。在这中止判断中，所有这些规定性和世界本身都转变为我的“所思”(ideae)。它们是我的思的活动的不可分割的成分，它们作为我的思的活动的所思(cogitata)。因此在这里，在自我这一标题下，我们还

连同地有一个绝对必真的存有的领域，而不仅有一个公理性的命题"我思"（"Ego cogito"）或"我作为一个思者而存在"（"sum cogitans"）。

但是还得附带说一些特别值得注意的东西。通过这一中止判断，我深入这样一个存有领域中去，这个存有领域在原则上先于一切被认为对于我来说存有的东西和它们的存有的领域，因为它是它们的绝对必真的前提。或者，用一句对于笛卡儿具有同样含义的话来说：我，这个作为中止判断的执行者的我，是唯一绝对无可怀疑的，是在原则上排除一切怀疑可能性的东西。一切其他表现为必真的东西，例如数学的公理，显然还是存在怀疑可能的，因而它们的虚假依然是可设想的。只有当成功地通过一种间接的和绝对必真的论证，把这些东西回溯到那种唯一绝对根本的自明性（如果统一的哲学是可能的话，一切科学的知识必须从这种自明性中导出）中去，这些东西的虚假的可能性才被排除，它们对必真性的要求才得以兑现。

18. 笛卡儿对他自己的错误解释：对通过中止判断所达到的纯粹自我作心理主义的曲解

现在我们必须谈一下我们在至此为止的说明中一直故意保持缄默的问题。我们想以此来揭示隐藏在笛卡儿的思想中的双重意义。现在我们知道，存在两条理解这些思想、发展它们、和提出科学的任务的途径，而对于笛卡儿来说，只有其中

一条途径一开始就是明显的。因此他的说明的意义（作为他自己的意义）实际上是一义性的。但是不幸的是，这种一义性产生于这样的一个事实：他实际上没有对他的一切先入之见、对各个方面的世界执行中止判断（或加“括号”）；他被他的目标所缠住，没有能提取他通过中止判断的“自我”所获得的最有意义的东西，从而没有能纯粹在这个自我方面开拓哲学的奇迹（ϑαυμάζειν）。与这样的一种开拓所能产生、并很快就能产生的东西相比较，笛卡儿真正发现的东西在某种意义上就显得浅薄了，尽管它是独创的和具有广泛影响的。此外，它通过笛卡儿对他自己的解释而失去价值。这也就是说，笛卡儿在中止判断中对第一次所发现的那个自我感到惊异时，虽然他也自问这是**什么样的一种自我**，是否这个自我是人，是日常生活中可感性地直观到的人，并且他把人的肉体排除在这个自我之外（他对人的肉体像对感性世界一样执行中止判断），但是他得出这样的结论：这个自我或是作为**心灵，或是作为精神，或是作为理智**（das Ego als **mens sive animus sive** intellectus）。

但是这里我们有一些问题。中止判断难道不涉及一切对于我（哲学的思考者）而言的前给定的东西吗？如果是这样的话，那么它涉及包括一切人在内的整个世界。当对人作中止判断时，它不仅针对人的身体，它还针对作为**完整**的人的自我，作为人在对自然世界的占有中不断对自己加以认定的自我。但是这里，笛卡儿却以伽利略的信念为前提，确信一个普遍的和绝对纯粹的物体世界，这个世界具有仅仅可感性地经验的东西与作为纯粹思维对象的数学的东西之间的差别。感觉是指向自在的存有的，只是感觉可能欺骗我们，因此必定存

在解决这种欺骗的理性的途径，而数学的理性就是认知这种自在的存有的途径。但是对于所有这一切，不是也必须执行中止判断吗？它们本身不也只是一种可能性吗？笛卡儿尽管主张一种不作任何预先假设的激进主义，但是他显然事先已经有一个目标，对于这个目标，对于这个“自我”的突破被认为只是手段。他由于确信这种目标和手段的可能性，所以没有发现自己离开了他所主张的激进主义。因此，先作出决定对世界上的一切前给定的东西，一切被预先设想有效的东西，进行中止判断，即彻底禁止对它们作出表态，还是不够的。中止判断必须被认真地加以执行，并且始终被加以执行。这种自我不是世界的留余物，而是被绝对必真地断定的东西。只有通过中止判断，通过对整个世界的有效性“加括号”，才能作出这样的断定，并且这是唯一所能作出断定的东西。而灵魂是对纯粹的物体世界的早先的抽象的剩余物。按照这种抽象，灵魂至少表面上是物体的补充物。但是我们决不能忽视，这种抽象不是发生在中止判断中，而是发生在自然科学家和心理学家以预先给定的、被认为当然的自然世界为基础的观察事物的方式中。我们以后还会谈到这种抽象及其表面上的不言自喻性。现在我们只需澄清：在笛卡儿《沉思》的基本考虑中（在此中止判断和它的自我已被引进），由于把自我等同于纯粹灵魂，它的前后一致性就被破坏了。这种对这一自我的伟大发现的整个收获由于这种荒唐的曲解而失去意义：一个纯粹灵魂在中止判断中是毫无意义的，除非它作为被加上“括号”的“灵魂”，就像身体一样被仅仅当作现象。我们也不应忽视，这一新的意义上的现象的概念是随着笛卡儿的中止判断而第一次产生的。

我们可以看到，要保持和运用这种像彻底的和普遍的中止判断那样的闻所未闻的态度转变是多么困难。"人的通常的自然见解"，来自人对自然有效性的素朴认定的那些观点，很快就会在某一个地方渗透进来，从而破坏那种在中止判断中所可能的和所需要的新的思想。（正因为这个缘故，几乎一切我的哲学的同时代人都素朴地反对我的"笛卡儿主义"，或反对我通过说明笛卡儿的中止判断所准备的"现象学的还原"。这种根深蒂固的素朴性也是造成以下事实的原因：几世纪来，几乎没有人对从自我及其认识生活中推出"外部世界"可能的"不言自喻性"从根本上提出异议，没有人真正对就这种自我学的存有领域(egologischen Seinssphäre)而言的一个普遍的"外部世界"能否有意义提出疑问。——这当然使这种自我成为悖论，成为一切谜中最大的谜。然而也许大量的东西，对于一种哲学来说甚至一切东西，都依赖于这个谜。笛卡儿本人在发现这一自我面前感到震惊这一点也许意味着向我们这些较小的心灵表明：这里预示着真正伟大的、甚至真正最伟大的东西。终有一天它将在经历了一切错误和混淆之后站出来作为任何真正的哲学的"阿基米德点"。

这种回到自我的新动机一旦进入历史，就显示出它的内在力量。它尽管带有被曲解和被搞模糊的错点，但是它开创了一个哲学的新时代，并且它把一种新的目的移植到这一时代中去。

19. 笛卡儿对客观主义的强烈兴趣是他曲解自己的原因

用自己心灵的自我取代绝对的自我，用心理学的内在性取代自我学的内在性(die egologische Immanenz)，用心理“内在的”、或“自我知觉的”自明性取代自我学的自我知觉，在这些取代的紧密联系的形式中，笛卡儿的“沉思”起了作用，其历史影响一直延至今日。笛卡儿本人实际上相信，通过诉诸超越于自己灵魂的东西（借助于对上帝的超然存在的第一个推论）能够建立有关有穷实体的二元论。同样，他也认为他正在解决那个对于他的荒谬的态度来说意义重大的问题（这个问题后来以修改了的形式再次被康德提出）：在我自己的理性中所产生出来的理性的结构(我自己的“清楚明晰的知觉”)——数学和数学的自然科学的结构——如何能主张自己具有一种客观上“真的”和形而上学方面超然的有效性。在近代称之为知性的理论或理性的理论，在一种意味深长的意义上称之为理性批判、超验问题的东西，在笛卡儿的《沉思》中有它的意义根源。古代人不知道这种东西，因为他们不知道笛卡儿的中止判断和它的自我。因此，实际上是从笛卡儿起，开始了一种哲学研究的全新方式，这种哲学研究的方式是在主观性中寻求它的最终根据。

笛卡儿坚持纯粹的客观主义，同时又对这种客观主义作主观的论证，这在逻辑上只有这样才可能：在中止判断中第一次确立起来的、用作对客观的科学(普遍地说，哲学)加以论证

的认识的绝对的基础的心灵(mens)，同时也应成为这些科学本身中正当的研究对象，心灵必须连同这些科学中的其他东西一起被加以论证。笛卡儿本人没有弄清楚，这种通过中止判断而消去世界特征的自我（在它的沉思活动中世界具有一切对于它来说所能具有的存有意义）是不可能作为世界中的题材出现的，因为一切具有世界特征的东西都是通过这种自我的活动而获得意义的，这包括每一个人自己心理的心灵存有，即在通常意义上的那种自我。自然，对于笛卡儿来说更不能理解的是，这样的一个在中止判断中所发现的、自为地存在的自我，在它自身以外是不可能有其他的一个或许多同类的自我的。笛卡儿不知道，象“我”和“你”、“内在”和“外在”那样的区分是在这种绝对自我中被构成出来的。因此可以理解，为什么笛卡儿匆匆忙忙地论证客观主义和精确科学对形而上学绝对知识的保证，而不向自己提出系统地研究纯粹自我的任务，包括研究属于这个自我的活动、能力，以及它通过这些活动和能力所产生的作为意向的成就的东西。在进行这种研究时，当然必须始终坚持中止判断。由于笛卡儿没有在这里停下来进行研究，他就不能弄清楚一系列重大的问题，即他没有从这个作为纯粹自我中的“现象”的世界出发，向后追问它是如何通过在这个自我中所实际展示出来的内在成就而获得它的存有意义(Seinssinn)的。在笛卡儿看来，对作为心灵的自我的分析显然属于未来的客观心理学的任务。

20. 在笛卡儿那里的意向性

笛卡儿作为基础的最初的几个"沉思"由此看来实际上只是心理学的一部分。然而，其中明确地突出了作为最有意义的、又完全未加发展的因素，意向性(Intentionalität)，它构成自我学生命的本质。意向性的另一种表达式为"思的活动"(cogitatio)，例如在经验、思想、情感、意愿等中意识地对某种东西的拥有(etwas Bewußthaben)，因为每一个思的活动都有它的所思(cogitatum)。每一种思的活动在广义上都是一种以为(Vermeinen)，因而都具有一定的确定性的等级——直截了当地确定的，推测的，被认为有可能的，可疑的等等。与此相关联，还存在确证与否证、真与假之间的区别。在此我们已经可以见到，意向性的问题不可分割地在自身中包含知性的或理性的问题。诚然，笛卡儿并没有把"意向性"当作一个主题加以实际说明和探讨。但是在另一方面，笛卡儿企图从自我出发奠定新的普遍哲学的基础，这整个过程也具有认识论的特征，即它是一种研究自我如何在理性的意向性中（通过理性的活动）产生客观的认识。当然，这对于笛卡儿来说意味着形而上学地超越自我的认识。

21. 笛卡儿是理性主义和经验主义这两条发展路线的出发点

如果我们现在追寻从笛卡儿起的发展路线，就会导向一条“理性主义的”路线经由马勒布朗士、斯宾诺莎、莱布尼茨和沃尔夫学派到康德而发生转折。这里由笛卡儿移植进来的新的理性主义的精神有力地向前推进，并在宏大的系统中展开自己。这里，这样一种信念具有支配地位：通过“几何式的”方法能够实现一种被绝对地奠定基础的、被设想为超越地“自在的”普遍的世界的知识。与这种信念相反，英国的经验主义起来反对这种新的科学的伸展到超越的东西中去的活动范围，以及最终反对这种超越的东西本身，尽管它也强烈地受到笛卡儿的影响。这是一种类似于古代的怀疑论反对当时的理性哲学的系统的一种反方向运动。这种新的怀疑论的经验主义从霍布斯起就开始了。我们之所以对它有很大的兴趣，是因为它对心理学和认识论有很大的影响，是因为洛克对知性的批判，以及这一批判在贝克莱和休谟那里的继续。这条发展路线的意义特别在于：它是历史道路的本质的一段。在这条道路上，被心理主义曲解的笛卡儿的超验主义（由于笛卡儿最早转向这样的一个自我，所以我们已经可以如此称呼）通过展开它的结果而认识到它是站不住脚的，并由此导向真正的超验主义和导致认识它的真正意义。在此首要的和在历史上最重要的是，经验主义的心理主义（感觉论-自然主义模式）作为一种不可容忍的荒谬，对自身的揭示。

22. 洛克的自然主义-认识论的心理学

正如我们所知，在经验主义的发展中，随着纯粹自然科学的降临，一种与此相顺应的新心理学第一次获得具体的实施。这种心理学从事于在与身体相分离的灵魂的领域内作内省的心理学的研究，也从事于作生理学和心理物理学的说明。另一方面，这种心理学为一种认识论服务。这种认识论与笛卡儿的认识论相比较，是完全新的和以十分不同的方式被制定的。在洛克的巨著中，这一开始就是他的真正意图。这表现为他重新尝试完成笛卡儿在《沉思》中打算完成的东西：从认识论上论证客观科学的客观性的基础。这种意图的怀疑论的姿态从一开始就很明显，它表现为对人的认识的范围、确定性的程度等提出的疑问中。洛克对笛卡儿的中止判断和还原到自我的深刻意义毫无认识。他简单地把这种自我当作心灵接受过来。这种心灵在它的自我经验的自明性中认识它的内在状态、活动和能力。内在经验表明，只有我们的观念是直接地、自明地给予的。一切在外部世界中的东西都是被推论出来的。

因此，第一项工作就是内在心理学的分析，完全在内在经验的基础上——然而在此洛克完全素朴地借用了关于他人存在的经验和作为属于众人之一的我的自我经验的观点。也就是说，洛克利用了对他人存在的推论的客观有效性的认定。总的来说，洛克的整个研究是以一种客观心理学的方式进行的，他甚至求助于生理学，尽管所有这一切的客观性还是成问题

的。

笛卡儿的真正的问题，即自我学的（被解释为内在心理学的）有效性的超越性问题（这包括一切有关外部世界的推论方式，如被囊括在心灵内的思的活动本身如何能够论证外在于

知觉。

作为彻底的意识生活、自我的意向生活的心灵生活究竟是怎么样的呢？自我具有它所意识的对象，通过认知、评价等来处理它们。如果意向性被忽略了的话，自我如何能真正被加以研究呢？理性的问题如何能被彻底抨击呢？它们能作为心理的问题被彻底抨击吗？在心理学-认识论的问题背后，难道最终不存在笛卡儿中止判断中的被笛卡儿接触到、但是没有被他所把握的“自我”问题吗？这些问题对于独立思考的读者来说也许不是不重要的，因为它们为他们预示了一个方向。无论如何，它们预示了这本书的以下部分所要认真探讨的问题，或者也可以说，它们预示了一条真正“没有偏见地”从事哲学研究的道路。遵循这条道路，我们将建立一种在它的问题、方法和系统地加以最终完成的工作中彻底奠定基础的哲学。

有趣的是，洛克在理性的科学理想方面的怀疑论和他关于新的科学的活动范围的限度的观点（在这个范围内它们保持有效性），导致一种新的不可知论。这种不可知论并不像古代的怀疑论一样完全否定科学的可能性，但是它却又假定自在之物是不可认识的。我们人的科学完全依赖于我们的表象和概念的形成，并且我们借助于这种表象和所形成的概念能对超验的东西作出推论。但是在原则上我们不能获得关于自在之物的真正的表象，即精确地表达这些事物的真正的本质的表象。我们只有关于我们自己的心灵的精确的表象和知识。

23. 贝克莱。——作为虚构的认识论的大卫·休谟的心理学：哲学和科学的“破产”

洛克的素朴性和不一致性导致他的经验主义的进一步迅速发展。这种经验主义又推进了一种悖论式的唯心主义，并以彻头彻尾的荒唐而告终。这一发展过程的基础依然是感觉论和这样的一种表面上自明的观点：一切知识的唯一不可怀疑的基础是自我经验和它的内在材料的领域。由此出发，贝克莱把出现在自然经验中的、通过感觉材料而出现的物体归结为感觉材料本身的复合。按照贝克莱的看法，从感觉材料中只能推论出有关感觉材料的结论，除此以外的任何推论都是不可思议的。它只能是一种归纳的推论，即只能是一种从观念的联想中产生出来的推论。自在地存在的事物，在按照洛克看来是一种“我所不知道的东西”(je ne sais quoi)，而对贝克莱来说则是一种哲学的发明。由此，贝克莱把理性的自然科学的形成概念的方式消解为感觉论的认识批判，这一点也是具有深远意义的。

休谟朝着这一方向走到尽头。他认为，一切客观性的范畴（这包括科学的客观性和前科学的客观性。在科学生活中的客观的外在于心灵的世界是在科学的客观性中被思考的；在日常生活中的客观的外在于心灵的世界则是在前科学的客观性中被思考的）都是虚构。首先让我们来考虑数学的概念：数、量、连续统、几何形状等。我们也许会说，它们是直观地给

予的东西的方法论上必然的理念化的产物，但是对于休谟来说，它们是虚构。由此往下推，整个被大家信以为必真的数学都是虚构。他认为，按照在内在感觉论基础上的心理学方法，即通过内在联想规律和观念之间的关系能十分完满地说明这些虚构的东西的起源。休谟进一步认为，前科学的世界的范畴，直接地直观的世界的范畴、物体性（即在直接的经验直观中所能发现的持续存留的物体特性）的范畴，以及被认为所经验到的人的特性的范畴，无一不是虚构。例如，我们说，"这棵"树在那儿，并且把它跟它的变化着的显现方式区分开来。但是从休谟的内在的心理的观点看，除了"显现的方式"以外这里什么也不存在。这些东西是内在材料的复合，或它们的复合的复合，等等。它们通过联想按照一定的规则结合起来。这说明了所经验到的东西的特性为何是虚构。这也同样适用于人："人"不是单一的一种内在材料，而是一束不停地变化着的内在材料。特性是一种心理的虚构。因果性、必然连续等也是虚构。内在的经验只展示一种这个的结果（post hoc）。而这个的原因（propter hoc）、结果的必然性，则是子虚乌有的东西。因此，在休谟的《人性论》中，一般的世界、自然、所认同的物体世界、所认同的人的世界、以及在客观的真理中认知这些东西的客观科学，都被归结为虚构。为了保持一致性起见，我们必须说：理性、知识（这包括有关人的真价值的知识、有关各种纯粹理想的知识、有关伦理的知识）也都成了虚构。

这实际上也意味着客观认识的破产。休谟基本上以唯我论告终。因为在从内在材料到内在材料的推论中是不可能越出内在性领域的。休谟在论证他的理论为真理的时候，在进行心灵分析的时候，在证明联想规律的时候，都要用到理性。

但是在此那种理性的地位究竟如何呢？休谟显然没有提出这个问题，或至少对此没有作任何论述。联想秩序的规律是如何"连接"的呢？即使我们知道它们，那么这种知识本身难道不又是那块白板上的一种感觉材料吗？

正如一切怀疑论、一切反理性主义一样，休谟的那种理论也势必自己取消自己。我们对休谟的天才越惊叹，就越对他缺乏相应的伟大的哲学气质这一点感到遗憾。这一点表现为，休谟在他的整个叙述中无动于衷地把他的荒谬加以乔妆打扮，或把它解释为无害的，尽管他（在《人性论》第一卷的最后一章中）描绘出了一幅这种因坚持理论前后一致性的哲学家所陷入巨大困境的图画。休谟没有起来同这种荒谬作斗争，没有起来揭示这种感觉论和一般的心理主义所据以为基础的所谓不言自喻的观点，没有为寻求建立一种前后一致的自我理解和真正的认识论作出努力；相反地，他心安理得地停留在这种学院式的怀疑论中，并在此扮演了一个给人以深刻印象的角色。通过这种态度，休谟成为现在还继续具有影响的、立论虚弱的实证主义的开山祖。这种实证主义不正视它所面临的哲学的深渊，或者肤浅地把它们掩饰起来，并在证实科学的成功和它们的心理学的说明中聊以自慰。

24. 在休谟的怀疑论的荒谬中隐藏的真正的哲学动机：动摇客观主义

现在不妨让我们停下来考虑这样一个问题：为什么休谟的《人性论》（与此相比较，他的《人类理解论》显得十分平淡无

味）代表了一个伟大的历史事件？笛卡儿的不作任何预先假设的激进主义及其追溯一切真正的科学认识的最终有效性的源泉和由此出发绝对地奠定它们的基础的目的，要求转向研究主体，要求回溯到那个在其内在性中进行认识的自我中去。不论人们如何不赞成笛卡儿的认识论的程序，人们已经不再能够逃脱这种要求的必然性了。但是有可能去改进笛卡儿的程序吗？他的绝对地奠定新哲学的理性主义基础的目标，在遭受了怀疑论的攻击之后仍然可望达到吗？迅猛增长的数学和自然科学的发现在一开始是支持持肯定态度的观点的力量。一切通过科研和学习参与数学和自然科学的人事先确信：数学和自然科学的真理和方法烙有最终的有效性和典范性的印记。但是现在经验主义的怀疑论揭示了在笛卡儿的基本考虑中已经出现但还没有被展开的难题：整个关于世界的知识，不论是前科学的还是科学的，都是巨大的谜。人们在回溯那个无可置疑的自我中去的时候，容易跟随笛卡儿把这个自我解释为心灵，把最根本的自明性理解为“内在知觉”的自明性。还有什么比洛克的那种通过“白纸”来说明分离的心灵的实在，在心灵中来来往往的历史的实在，以及心灵的内在的发生的实在更加貌似有理呢？如此发展下去，贝克莱和休谟的唯心主义及其所最终导致的荒谬绝伦的怀疑论难道是可以避免的吗？这是一种什么样的悖论呢？一方面没有任何东西能够消弱迅速增长着的、在它们自己的成就中无懈可击的精确科学的力量和对它们的真理的信仰；另一方面一旦我们考虑到它们是进行认识的主体意识的成就，它们的自明性和清晰性就成为不可理解的荒谬了。如果说在笛卡儿那里所断定的内在感觉力产生世界图画的观点还不过分的话，那么在贝克莱那里

就发展为断定这种感觉力产生物体世界本身，在休谟那里进一步发展为断定整个心灵及其“印象”和“观念”，以及属于这种心灵的力量(可通过与物理的力量的类比来设想)和它的联想规律(可类比于引力规律)产生整个世界，即产生世界本身，而不仅产生图画之类的东西——尽管这种产物被断定为只是一种虚构，一种内在地被凑合在一起的、实际上完全模糊的表象。这也适用于理性的科学的世界和不清楚的经验(experientia vaga)。这样的观点当然流于荒谬了。

现在我们要问：尽管这种可能由于特殊的预先假定所引起的荒谬，这里是否存在着一种被隐藏的、但不可避免地要被感觉到的真理呢？这难道不揭示了一种完全新的判断世界的客观性、判断它的整个存有的意义、以及相关地判断客观科学的存有的意义的方式吗？这种完全新的判断方式并不攻击客观科学本身的有效性，但是攻击它们的哲学的或形而上学的主张，攻击它们的自认拥有绝对真理的主张。现在我们可能并且必须意识到这样一个事实：意识生活是一种进行造就的生活，它(不论正确还是错误)造就了存有的意义。这既包括造就被感性地直观到的存有的意义，也包括造就科学的存有的意义。对于以上这个问题，客观的科学是从来不予以考虑的。笛卡儿没有深入考虑这样一个事实：正如感性的世界、日常经验的世界，同感性的思的活动的所思(cogitatum sinnlicher cogitationes)一样，科学的世界也是科学的思的活动的所思(cogitatum wissenschaftlicher cogitationes)。笛卡儿没有意识到他自己处于这样的一个循环论证中：他在上帝存在的证明中预先假定了超越自我的推论的可能性，但是这种可能性在此只有在这种上帝存在的证明中才能被论证。笛卡儿

没有想过，整个世界本身来自多重的流动着的思的活动的普遍的综合的所思；在较高的层次上，科学的思的活动的理性的造就行为（前者以后者为基础）对科学的世界来说是起构成作用的。但是这种思想通过贝克莱和休谟难道不变得明显起来了吗？——这是在这样的一个先决条件下，即他们的经验主义的荒谬只在于他们相信了一种被认为不言自喻的观点，通过这种观点，内在的理性事先就被驱逐出去。通过贝克莱和休谟复活笛卡儿的基本问题和把它推向极端，从我们批判地加以说明的观点看，教条主义的客观主义的基础就被彻底动摇了。这不仅是指动摇了激励当代人的数学化的客观主义（这种客观主义认为世界本身是具有自在的数学理性的，我们的或多或少完善的理论是对这种自在的数学理性的摹写，并且我们能越来越好地作出这种摹写），而且也是指动摇了盛行了几千年的总的客观主义。

25. 理性主义中“超验的”动机：康德超验哲学的概念

正如大家所知的，休谟由于促使了康德式思想发展的转折而在历史上具有独特地位。用一句经常被引用的康德本人的话说：休谟使他从教条主义的酣睡中惊醒过来，给他的思辨哲学领域中的研究指出另一不同的方向。康德的历史使命是否就是经验到那种客观主义的动摇（关于这一点我上文已谈过），并在他的超验哲学中从事解决被休谟所回避的任务吗？其答案一定是否定的。康德所开创的是一种新的超验主观主

义，它转变成为德国唯心主义系统中的新形式。康德并不属于那条从笛卡儿经洛克而继续产生影响的发展路线，康德也不是休谟的继承者。康德对休谟的怀疑论的解释和他对它的反应方式是由他自己的沃尔夫学派的思想渊源决定的。那种经由休谟的冲击而产生的“思想方式革命”并不是针对经验主义的，而是针对后笛卡儿主义的理性主义思想方式的。这种理性主义的集大成者是莱布尼茨。沃尔夫对这种理性主义作了系统的教科书式的说明，使其具有最有效的、在长期内最令人信服的形式。

首先，一般地加以考虑，什么是康德所连根拔除的“教条主义”的意义呢？尽管笛卡儿的《沉思》对后笛卡儿的哲学继续产生影响，但是那种热情洋溢地驱动“沉思”展开的激进主义却没有被笛卡儿的后继者所继承。他们太仓促地准备接受笛卡儿通过追问一切知识的最终源泉所希望建立但又感到很难建立的东西：即客观科学的绝对的形而上学的正当理由；或总合起来说，作为一种客观的普遍的科学的哲学的正当理由；或从另一个角度说，进行认知的自我借助于发生在它的心灵中的自明性把它的理性的结构当作具有超越于这一自我意义的自然的正当理由。这种作为自然自我封闭了的物体世界的新概念和与此相关的自然科学、这种自我封闭了的心灵的概念和与此相关的具有按照数学模式的理性方法的新的心理学任务，都自己确立自己。理性的哲学在每一方向上都处于建设中；其兴趣主要集中在进行发现、建立理论、加强它们的推论，以及相应地研究一般方法的问题和寻求改善它。因此，有关认识的问题在那时谈论得很多，并且是从科学的普遍性的角度出发的。然而这种对认识的反思不是一种超验的反思，而

是一种有关认识实践的反思。因此这种反思类似于在任何其他的实践的兴趣领域中的人所进行的反思。这种反思是以技术学说的普遍命题的方式表达的。因此，这是一个我们通常称之为逻辑的问题，即使在一种传统的、非常狭隘的意义上。因此我们能够(在扩大的意义上)完全正确地说，这是一个具有最广泛的普遍性的、为了达到一种普遍哲学的、作为规范学说和技术学说的逻辑的问题。

因此这种研究方向是双重的：一方面朝向一个"逻辑规律"的系统，朝向被用作为一切判断的规范的真理的总体。通过这样的规范所作出的判断被认为能具有客观的真理性。属于这种规范的除了旧的形式逻辑以外，还包括算术、整个纯分析的数学，即莱布尼茨的"普遍的科学"("mathesis universalis")，以及一切一般的纯粹先天的东西。

另一方面，这种研究朝向一般地着意将判断者视为客观真理的追求者，即他们得如何规范地使用那些规律，以便能产生一个明晰性，在其中一种判断自身证明为客观真的判断；以及同样着意失误的方式和倾向等等。

那么，在广义的所有"逻辑"规律(它始于矛盾律)中，显然就包含着形而上学的真理。真理的系统地导出的理论从其本身来说具有一般本体论的意义。这里科学地发生的东西是纯粹理性的工作，这种纯粹理性完全是以进行认识的心灵中的生而固有的概念来操作的。这些概念、这些逻辑规律、这些一般纯粹理性的规律具有的形而上学的-客观的真理都是"不言自喻的"。在对笛卡儿的回忆中，人们也把上帝视为保证者，却很少考虑只有理性的形而上学才能证明上帝的存在。

与这种纯粹先验的思维能力、这种纯粹理性的能力相对

峙的是感性的能力、外在和内在经验的能力。受来自"外部的"外在经验刺激的主体尽管通过经验会肯定这种起刺激作用的客体，但是要在客体的真理中认识客体，就需要纯粹理性，即需要作为"逻辑"的（对客观世界的一切真知识的逻辑）规范（其中，真理显出自身）的系统。情况大致如此。

至于康德，他已经发觉受到经验主义心理学的影响，休谟使他认识到在纯粹的理性真理与形而上学的客观性之间还存在着一条不可理解的鸿沟，也就是这些理性真理如何能真正保证关于事物的知识。在此即使数学自然科学典范性的合理性也变为一个谜。但是以下这样的观点还被认为是坚实可靠的：数学的自然科学的在事实上完全无可怀疑的合理性（即它的方法）归功于纯粹的逻辑-数学的理性的先天规范，而后者又在数学的自然科学的学说中展示为一种无懈可击的纯粹的合理性。当然，自然科学还不是纯粹理性的科学，因为它还需要外在的经验，即感性的东西。但是在自然科学中的一切合理的东西应归功于纯粹的理性和由它所建立的规范。只有通过它们才能有合理化了的经验。另一方面，至于感性，它一般被假定为只产生感觉经验的材料，后者被认为来自外界的刺激的结果。按照这种看法，仿佛前科学的人的经验世界（还没有被数学逻辑化了的世界）就只是被感性所给予的世界。

休谟已经表明，我们素朴地把因果性加给这个世界，并认为能在直观中把握必然的前后相续。这也适用于一切使得在日常周围世界中的物体成为具有一致的性质、关系等等的一致的事物（休谟在他的《人性论》中实际上已经对这一点详加说明，而康德对此却不知道）。内在的材料和这些材料的复合来来去去，但是被认为完全被感性地经验到的事物却不是经

历这些变化而保持不变的可被感觉的东西。因而感觉论者宣布事物为虚构。

我们会说，休谟用纯粹的感觉材料取代了把事物（日常事物）置于我们眼前的知觉。换句话说，他忽视了这样一个事实：仅仅与感觉材料相关的感性是不能说明经验对象的。因此他忽视了这些经验对象所指示的一种隐藏的精神的创造活动，以及有关这种创造活动可能是什么的问题。这种精神的创造活动从一开始起就必须是这样一种活动，它通过逻辑、数学、数学的自然科学使得前科学的经验在客观的有效性中，即在一种对每一个人来说都可承认的和都具有约束力的必然性中，成为可认识的。

但是康德对自己说：事物无疑是显现的，但这只是因为感觉材料已经在暗中以某种方式通过先天的形式被联结起来，在一种改变它们的过程中被逻辑化了。——而且这似乎不求助于公开表现为逻辑学和数学的理性和发生在它成为一种规范的功能之前。现在的问题是：这种准逻辑的功能是一种心理的偶然的东西吗？如果我们把它搁在一边，一种数学、一种自然的逻辑还有可能通过纯粹的感性材料去认识对象吗？

如果我正确的话，那么这就是康德的内在主导思想。康德现在实际上从事的是通过一种回归的程序显示：如果通常的经验实际上是自然对象的经验，是在它们的存有和非存有、表现出如此这般的特性的存有和表现出与此不同的特性的存有（So-und Andersbeschaffensein）方面能在客观的真理性中，即能以科学的方式所认识的对象的经验，那么直观地显现的世界必定已经是"纯粹直观"和"纯粹理性"的能力的构型，同样，这种能力也表现在数学和逻辑的明晰的思想中。

换句话说，理性有双重的发挥作用和显现自己的方式。一种方式是在它的自由的和纯粹的数学化中，在它的纯粹的数学科学的实践中，系统地自我展示、自我揭示。这里，它以仍然属于感性的纯粹直观的形式为先决条件。这两种能力的客观的结果是作为理论的纯数学。另一种是不断在暗中发挥作用的理性的方式。这种理性不断把感性材料加以合理化和始终具有已经合理化了的感性材料。它的客观结果是感性直观的对象世界。这一结果是一切自然科学思想的经验的先决条件，即通过公开的数学的理性，不断地给予周围世界的经验以规范的那种思想的经验的先决条件。正如直观的物体世界一样，整个自然科学的世界（以及因而能被科学地认识的二元的世界）是我们理智的主观构造。唯有感性材料是通过超越的自在之物的刺激而产生的。自在之物在原则上对于（客观科学的）认识来说是无可抵达的。因为按照这种理论，作为通过"感性"和"理性"（或如康德在这里所说的"知性"）的主观能力的交互作用所联合产生的成就的人的科学，不能说明客观的多种多样的感性材料的起源、"原因"。客观认识的可能性和现实性的最终先决条件是不可被客观地认识的。

鉴于自然科学已经冒充为哲学的一个分支，即冒充为关于存有的最终科学的一个分支，并相信自己能通过它的理性超出认识能力的主观性，认识自在的存有，现在对于康德来说，作为停留在主观性中的一种创造活动的客观的科学是跟他的哲学的理论相分离的。哲学的理论，作为关于必然在主观性中被执行的创造活动的理论，因而作为关于客观认识的可能性和范围的理论，揭示所谓关于自在自然的理性哲学的素朴性。

这种对存有的宇宙的批判，即使当它扩展到对理性来说不可认识的自在的东西中的时候，为什么对于康德来说也仍然只是一种旧的意义上的哲学的开端？为什么他在“实践理性批判”和“判断力批判”的标题下不仅限制哲学的要求，而且他相信他借此能打开通向科学方式所无法认识的自在之物的道路？对于这些问题人们已经谈得很多了，我们在此不想讨论它。我们现在所感兴趣的是，概括地说，康德如何在反对休谟的内在材料实证论（这是他对休谟的理解）中拟定出一种伟大的、系统地构筑的、新型的科学哲学，在这种哲学中，笛卡儿的转向意识的主观性以超验主观主义的形式发生作用。

不论康德哲学的真理程度如何（关于这个问题我们在此不想作出判断），我们决不能忽视这样的一个事实：康德所理解的休谟不是实际的休谟。

康德谈论“休谟的问题”。什么是实际上驱动休谟本人的问题呢？当我们把休谟的怀疑论理论、他的整个主张转化到他的问题中去，并使之扩展到它所引起的后果中去时，我们就会发现它。我们在休谟的理论中找不到有关这些后果的完整表达，但是我们很难设想像休谟那样的思想天才会看不到这些后果，纵然他没有把它们表达出来，和对它们作理论方面的探讨。当我们以这种方式进行研究的时候，我们所能发现的无非是这样的一个普遍性的问题：

与我们的生活连结在一起的世界的确定性（这不仅是指日常世界的确定性，而且也是指基于这种日常世界的高深的理论构造的确定性）的素朴的不言自喻性如何才能成为可理解的？

一旦我们跟随休谟（在有关自然方面甚至可以跟随贝克

来），普遍地把“世界”看成一种在主观性中产生出来的有效的东西，——从一个现在正在进行哲学思考的我的观点来说——一种在我的主观性中产生出来的、连同它的一切内容总是表现为我所具有的、有效的东西时，在有关意义和有效性方面，什么是“客观的世界”呢？什么是客观地真的存有呢？以及什么是客观的科学的真理呢？

当谈论“客观性”的时候不考虑经验这种客观性，认识这种客观性，实际地具体地造就这种客观性的主观性，这是一种素朴的观点；研究自然或研究整个世界的科学家看不到他们所获得的一切作为客观真理的真理和作为他们的公式的基础的客观世界本身（日常的经验的世界和高层次的知识的概念世界）是在他们本身中发展起来的他们自己的生活的构造（Lebensgebilde），这也是一种素朴的观点。一旦我们注视到了这种生活，这种素朴的观点自然就不再可能站住脚了。当我们真正深入休谟的《人性论》中的时候，当我们揭示了休谟的自然主义的预先假定并意识到他的动机的力量的时候，难道不会获得这样的一种解放吗？

但是这种把世界本身主观化了的最彻底的主观主义如何才是可理解的呢？这个世界的存有是通过主观的创造活动所产生出来的存有，这是如此自明，以致任何一种其他的世界都是根本不可思议的。有关这样一个世界的谜，是在最深刻和最根本的意义上的世界之谜。这个谜并且只有这个谜才是休谟的问题。

然而，我们容易看到，康德把很多预先假定当作不言自喻的。这些预先假定在休谟的意义上是包括在世界之谜中的，而康德从来没有深入这个谜的本身。因为康德的问题集是以从

笛卡儿经莱布尼茨到沃尔夫的理性主义为基础的。

以这种方式，通过最初指导和规定康德思想的理性的自然科学的问题，我们寻求使康德的，在他的历史的环境中难以解释的立场成为可理解的。现在特别使我们感兴趣的是这样一个事实（首先概括地说），康德在反对休谟的材料实证论（这种实证论通过它的虚构论宣布放弃作为科学的哲学的主张）的斗争中，自笛卡儿以来第一次产生出一种伟大的、系统地构筑起来的科学的哲学，这种哲学必须称之为超验的主观主义。

26．对指导我们的“超验哲学”这一概念的初步讨论

在此我想立即指出：“超验哲学”这一表达自康德以来已被大量使用，它甚至被用作康德类型的普遍哲学的总称。而我本人是在最宽泛的意义上使用“超验的”这个词，我用它来表达我们以上详细讨论过的一种原初的动机。这是一种经笛卡儿在一切近代哲学中授予意义的动机；这是一种可以说使所有这些哲学都回到自身中去的动机；这是一种寻求获得真正的和纯粹的任务的形式和它的系统发展的动机；这是一种追索一切知识形成的最终源泉的动机；这是一种认知者对自己进行反省，对自己的认知生活进行反省的动机——一切对于认知者有效的科学结构是有目的地发生在这种认知生活中的，是作为获得性的东西储存在认知生活中，是在这种生活中被自由地使用和继续被这样使用的。当这种动机彻底地把自己发挥出来的时候，它是一种纯粹地以这种源泉为根基的，因

而是被最终地建立根基的、普遍哲学的动机。这种源泉拥有我自己(Ich-selbst)这一称呼，它包括我的整个实际的和可能的认知生活。整个超验的问题集首先围绕着这个我的我——“自我”(“Ego”)——跟首先被认作当然的东西——心灵(Seele)——的关系而旋转；其次它围绕这个我和我的意识生活与世界的关系而旋转，这个世界是我所意识的世界，这个世界的真的存有是通过我自己的认识结构而认识的存有。

当然，这种“超验的”哲学的最一般的概念是不能靠引经据典来证明的，是不能通过对个别的系统的内在的说明和比较来获得的。毋宁说，它是一个通过深入研究整个现代哲学的连贯的历史而获得的概念：它的任务的概念只有这样才能展示出来，它作为它的发展的动力处于它之中，并力争从一种模糊的潜能朝向它的实际活动。

至此为止，通过我们的历史分析只是在一定程度上初步说明了这种超验哲学的意义。只有通过进一步的详尽说明才能证明我们的这种“目的论的”历史的考虑和它的方法论的功能对于建立一种能满足它的最根本的意义的最终的超验哲学的正当性。对彻底的超验主观主义的这一初步说明对大家来说当然还是陌生的，是会引起怀疑的。我欢迎这种怀疑态度，如果它不是意味着预先作出拒绝的决定，而是意味着对每一个判断采取灵活的保留态度的话。

27．从我们的“超验哲学”的主导概念的角度看康德及其后继者的哲学

现在让我们再来谈康德。康德体系在某种一般的意义上

当然可以称为“超验哲学”体系，尽管它还远没有完成对哲学、对一切科学的总体奠定真正彻底的基础的任务。康德从来没有进入笛卡儿的基本研究的最深处。他自己的问题集也从来没有引起他寻求在这样的深度作出最终的论证和决定。如果我在以下的叙述中像我希望的那样成功地引起大家意识到这样的一种观点：超验哲学越彻底，它就越纯真，就越多地完成它作为哲学的使命；并且只有当哲学家最终清楚地理解自己是作为最初源泉起作用的主体时，超验哲学才回到它的实际的和真正的存在中去，才回到它的实际的和真正的开端中去；那么我们就必须承认在另一方面康德哲学是处在一条与我们所定义的超验哲学的形式的、一般的意义相一致的道路上。它是一种在反对前科学的和科学的客观主义的斗争中回到作为一切客观意义的授予和对存有的认定的最终所在地的认知的主体中去的哲学。它企图把现存的世界理解为意义和有效性的结构，并且以这种方式寻求创建一种本质上新型的科学的态度和新型的哲学。事实上，如果我们不把休谟的否定式的怀疑论哲学考虑在内的话，康德体系堪称是本着一种崇高的科学的严肃态度建立一种真正普遍的超验哲学的第一次尝试。这种超验哲学是在现在第一次被发现、唯一真正严格的科学性的意义上的严格的科学。

这一分析基本上也适用于在德国唯心主义的伟大体系中对康德的超验主义所作出的伟大的发展和改造。他们都分享了这种基本信念：客观科学，特别是精确的科学，由于它们在理论上和实践上的明显成就，无论怎样把自己估价为拥有唯一正确的方法和是终极真理的宝库，它们仍然不是严格的科学，不是被最终奠定了基础的认识，即不是最终地在理论上自

我负责的，因而它们也不是有关对处于最终的真理中的东西的认识。按照德国唯心主义，这只有通过超验的主观方法才能完成，并且作为体系，即作为超验哲学，才能被贯彻。德国唯心主义持一种类似于康德的看法：实证科学的方法的自明性不是一种欺骗，它的成就不是一种虚幻的成就，毋宁说，这种自明性本身是一个问题；客观的科学方法建立在一个从来没有被提问过的、深深地隐藏着的主观基础上，在这一基础上的哲学的说明将第一次揭示实证科学的成就的真正的意义，以及相应地揭示客观世界的真正的存有意义，这也就是说，揭示作为超验的-主观的意义的客观世界之存有意义。

现在，为了能够在近代哲学的目的论意义统一中理解康德和由他开始的超验唯心主义体系的立场，从而取得在我们自己的自我理解方面的进步，必须批判地澄清康德的科学态度的风格和认清在他的哲学研究中缺乏彻底性。缺乏彻底性正是我们所力图克服的。我们有充分理由详细讨论康德，因为他标志着近代哲学史中的一个意义重大的转折点。针对康德的批评也将产生举一反三的效果，它将说明一切较早的哲学史，确切地说，说明一切较早的哲学努力争取实现的科学学说的一般意义——它是存在于、并可能存在于它们的精神的地平圈内的唯一意义。正是通过这种方式在我们眼前将展示出一个更加深刻的、最为重要的（比我们在以前所能定义的远为重要）“客观主义”的概念，以及客观主义与超验主义之间的对立的真正的根本意义。

然而，再进一步，对康德的转折点的思想结构作更为具体的批判分析，以及把康德的转折点与哥白尼的转折点加以对比，将使我们自己的思考向纵深发展，并使我们逐渐地仿佛自

动地认识到这个最终的转折点和作出最终的决定。我们自己也将进入一个内在的转变过程，通过这一转变我们将真正面对面地、直接地经验到那个早就被感觉到的、但一直隐藏着的“超验的东西”的领域。这样，那个在其无限性中向我们开放的经验的基础将立即成为一种方法上的工作哲学（methodischen Arbeitsphilosophie）的沃土，并且它具有这样一种自明性：一切可设想的过去的哲学的和科学的问题应从这个基础出发来提出和作出决定。